DAS HEILIGE

ÜBER DAS IRRATIONALE IN DER IDEE DES GÖTTLICHEN UND SEIN VERHÄLTNIS ZUM RATIONALEN

Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil
Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere
Ergriffen fühlt er tief das Ungeheuere

RUDOLF OTTO

VIERZEHNTE NEU DURCHGESEHENE AUFLAGE

LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA
1926

Made in Germany

23-12146

THEODOR HÄRING
GEWIDMET

VORWORTE

Zur elften bis dreizehnten Auflage

Die erste Auflage dieses Buches erschien 1917. Der vierten wurde auf Wunsch eine Übersetzung der wichtigeren fremdsprachlichen Fachausdrücke in alfabetischer Folge beigegeben, und daran anschließend eine Übersetzung der im Texte vorkommenden fremdsprachlichen Zitate, in der Reihenfolge der Seiten des Buches. Dem Hersteller von beiden besten Dank. Außerdem waren dem Buche eine Anzahl '*Beilagen*' beigegeben, die sich in den späteren Auflagen noch beträchtlich vermehrt hatten. Diese Beilagen sind von der elften Auflage, außer vieren, abgetrennt und erscheinen, um dreizehn weitere vermehrt, als ein eigenes Buch unter dem Titel: '*Aufsätze, das Numinose betreffend*', im gleichen Verlage und zu gleicher Zeit wie die elfte Auflage der Hauptschrift selbst. Die Abtrennung geschah, um den Preis der letzteren möglichst niedrig halten zu können und um anderseits den Käufern früherer Auflagen zu ermöglichen, sich die hinzugekommenen Aufsätze anzuschaffen ohne genötigt zu sein, das ganze Werk zum zweiten Male zu kaufen. Das Inhalts-verzeichnis der 'Aufsätze' steht auf S. 259. — Das Buch ist von J. Harvey, Lektor der Filosofie an der Universität Birmingham, ins Englische übertragen (Oxford 1923). Mehrere der 'Aufsätze' hat er seiner Übersetzung beigefügt und einen eigenen Beitrag zugefügt, den wir in den Beilagen verdeutscht wiedergeben. — Unbekannte Leser sandten das

Büchlein: Eduard Engel 'Sprich Deutsch' mit entsprechender Mahnung. Den Ernst dieser Mahnung, zumal in heutiger Zeit, wo es mehr als je heilige Pflicht ist, sich auf sein Deutschtum zu besinnen, fühle ich stark, danke dem Sender und würde froh sein, wenn ich schreiben könnte wie Engel. Ich habe inzwischen versucht den Baum kräftig zu schütteln und allerlei überflüssiges Fremdwort ist bereits heruntergefallen. Aber wenn nicht grenzenlose Willkür entstehen soll, so müßte sich, mindestens für alle wissenschaftlichen Fachausdrücke, bei uns eine freiwillige academia della crusca bilden, die mit tiefster Kenntnis unserer Sprache und mit Feingefühl ihre Bildekräfte wiederfindend, beherrschend und neu ins Spiel setzend, uns statt der Künsteleien von Stümpern Kern- und Edeldeutsch und statt der Einfälle der Einzelnen Allgemeingültiges anböte, das dann nicht durch Zwang oder Gesetz, sondern durch seine Echtheit, Güte und Brauchbarkeit empfohlen, sich durchsetzen würde.

Norwegische Pfarrer schrieben zur zehnten Auflage:

'In tiefstem Mitleid mit der großen Tragödie Deutschlands, haben wir ein unsägliches Gefühl dafür, daß Gott etwas bedeutungsvoll Neuschaffendes durch das große Volk Luthers vor hat. ... Wir wünschen Gottes Segen über Deutschland ... in dieser Zeit der schweren Not und auch der großen Hoffnungen. Christus sei mit ihm und führe es mit sich durch Leid und Pein den rechten Weg des Lebens trotz allen seinen Widersachern. Wir warten alle auf Deutschland.'

Herzlichen Dank! In so großen Zusammenhängen zu stehen hat dies Buch keinen Anspruch. Darf es als ein Stück ernster deutscher Theologen-arbeit gelten, so wäre ihm das Lohnes genug. —

Zur vierzehnten Auflage

Die Schrift ist neu durchgesehen. Zufügungen finden sich auf S. 20, 27, 81, 90, 109, 170, 175, 179, 238ff.

An Übersetzungen sind erschienen:

The Idea of the Holy, translated by John W. Harvey, lecturer of philosophy at the university of Birmingham. — Oxford University press. — First impression March 1923. — Third impression with foreword by the author, May, 1925. — Fourth impression 1926.

Det Heliga jämte spridda uppsatser om det Numinösa. (Svenska) översätting av Ernst Logren, Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokvörlag, 1924.

Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios, traslado por Fernando Vela. — Madrid, Edicion de la Revista de Occidente, Nov. 1925.

Im Erscheinen begriffen:

Italienische Übersetzung durch Prof. Buonaiuti, Rom.
Japanische Übersetzung durch Prof. Yamaya, Kyoto.

Folgen für die Theologie aus den Ergebnissen dieses Buches finden sich im Ergänzungsbande: 'Aufsätze das Numinose betreffend', besonders in den Aufsätzen Nr. 7, 10, 12, 17, 19, 21—24. — Ergebnisse für die Gestaltung des Gottesdienstes gibt die inzwischen erschienene Schrift: R. Otto, Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes, 1926. Töpelmann, Gießen.

Marburg, März 1926. R. O.

INHALT

Zu verbessern:

Seite 32, Anmerkung 2: mush statt muš.



ERSTES KAPITEL

RATIONAL UND IRRATIONAL

Für jede theistische Gottesidee überhaupt, ausnehmend und überragend aber für die christliche, ist es wesentlich, daß durch sie die Gottheit in klarer Bestimmtheit gefaßt und bezeichnet werde mit Prädikaten wie Geist, Vernunft, Wille, zwecksetzender Wille, guter Wille, Allmacht, Wesenseinheit, Bewußtheit und ähnlichen, und daß sie somit zugleich gedacht werde in Entsprechung zu dem Persönlich-Vernünftigen, wie es der Mensch in beschränkter und gehemmter Form in sich selber gewahr wird. (Zugleich werden alle diese Prädikate am Göttlichen als 'absolute', das heißt als 'vollendete' gedacht.) Alle diese Prädikate nun sind klare und deutliche Begriffe, sind dem Denken, der denkenden Zergliederung, ja der Definition zugänglich. Wollen wir einen Gegenstand, der einer solchen begrifflich klaren Denkbarkeit fähig ist, *rational* nennen, so ist das in diesen Prädikaten beschriebene Wesen der Gottheit als ein Rationales zu bezeichnen, und eine Religion, die sie anerkennt und behauptet, ist insofern eine rationale Religion. Durch sie allein ist 'Glaube' als eine Überzeugung in klaren Begriffen möglich im Gegensatze zu bloßem 'Gefühl'. Und mindestens vom Christentum ist das Wort Fausts nicht wahr:

'Gefühl ist alles, Name Schall und Rauch'.

'Name' ist in diesem Worte Fausts soviel wie Begriff. Wir halten es aber geradezu für ein Kennzeichen des Höhengrades und der Überlegenheit einer Religion, daß sie 'Begriffe' habe und Erkenntnisse (nämlich Glaubenserkenntnisse) vom Übersinnlichen in Begriffen, und zwar

in den eben genannten und in andern, sie fortsetzenden Begriffen. Und daß das Christentum Begriffe hat und diese Begriffe in überlegener Klarheit, Deutlichkeit und Vollzahl, ist (nicht das einzige, nicht einmal das hauptsächliche, aber) ein sehr wesentliches Merkmal seiner Überlegenheit über andere Religions-stufen und -formen.

Dies ist zunächst und entschieden zu betonen. Sodann aber ist vor einem Mißverstand zu warnen, der zu einer fehlerhaften Einseitigkeit führen würde, vor der Meinung nämlich, daß die rationalen Prädikate, die genannten und etwa noch hinzuzufügende ähnliche, das Wesen der Gottheit erschöpften. Dieser Mißverstand kann sich nahe legen aus der Redeweise und Begriffswelt der erbaulichen Sprache, der lehrhaften Behandlung in Predigt und Unterricht, ja weithin auch unserer heiligen Schriften. Hier steht das Rationale im Vordergrunde, ja scheint oft alles zu sein. Aber daß hier das Rationale im Vordergrunde stehen muß, ist schon von vornherein zu erwarten: denn alle Sprache, soweit sie aus Worten besteht, will vornehmlich Begriffe überliefern. Und je klarere und eindeutigere, desto besser ist die Sprache. Aber wenn die rationalen Prädikate auch gewöhnlich im Vordergrunde stehen, so erschöpfen sie die Idee der Gottheit so wenig, daß sie geradezu nur von und an einem Irrationalen gelten und sind. Sie sind durchaus auch w e s e n t l i c h e Prädikate, aber sie sind s y n t h e t i s c h e wesentliche Prädikate, und sie werden selber nur recht verstanden, wenn sie so verstanden werden, das heißt, wenn sie einem Gegenstande als ihrem Träger beigelegt werden, der selber in ihnen noch nicht mit aufgefaßt ist, auch nicht in ihnen aufgefaßt werden kann, sondern auf eine eigene andere Weise aufgefaßt werden muß. Denn irgendwie auffaßbar muß er sein: wäre er das nicht, so wäre von ihm ja überhaupt nichts anzugeben. Selbst die

Mystik meint das im Grunde nicht, wenn sie ihn das árrēton nennt, denn sonst könnte sie nur im Schweigen bestehen. Aber gerade die Mystik ist meistens sehr beredt gewesen.

Wir stoßen hier zum ersten Male auf den Gegensatz von Rationalismus und tieferer Religion. Dieser Gegensatz und seine Merkmale werden uns noch öfters beschäftigen. Das erste und bezeichnendste Merkmal von Rationalismus aber, mit dem alle übrigen zusammenhängen, liegt hier. Der oft angegebene Unterschied, daß Rationalismus Leugnung des 'Wunders' sei, sein Gegensatz aber Behauptung des Wunders, ist offensichtlich falsch oder mindestens sehr oberflächlich. Denn die gängige Theorie des Wunders als gelegentlicher Durchbrechung der natürlichen Ursachenkette durch ein Wesen, das diese selber gesetzt habe, also Herr derselben sein müsse, ist selber so derb 'rational' wie möglich. Rationalisten haben oft genug die 'Möglichkeit des Wunders' in diesem Sinne zugelassen oder selber sie geradezu a priori konstruiert. Und entschiedene Nichtrationalisten sind oft genug gegen die 'Wunderfrage' gleichgültig gewesen. Es handelt sich vielmehr bei Rationalismus und seinem Gegenteil um einen eigentümlichen Q u a l i t ä t s -unterschied in der Stimmung und in dem Gefühls-gehalte des Fromm-seins selber. Und der ist wesentlich dadurch bedingt, ob das Rationale dem Irrationalen in der Gottesidee überwiegt oder es vollends ausschließt oder umgekehrt. Die oft gehörte Behauptung, daß die Orthodoxie selber die Mutter des Rationalismus gewesen sei, ist in der Tat zum Teil richtig. Aber auch dies nicht einfach dadurch, daß sie auf Lehre und Lehrbildung überhaupt ausging. Das haben die rabiatesten Mystiker auch getan. Sondern dadurch, daß sie in ihrer Lehrbildung kein Mittel fand, dem Irrationalen ihres Gegenstandes auf irgendeine Weise gerecht zu werden und dieses selber im frommen

Erleben lebendig zu halten, daß sie vielmehr in offensichtlicher eigener Verkennung desselben die Gottesidee einseitig rationalisierte.

Dieser Zug zum Rationalisieren herrscht bis heute noch vor, und nicht nur in der Theologie, sondern auch in der allgemeinen Religions-forschung bis zum untersten hin. Auch unsere Mythen-forschung, die Erforschung der Religion der 'Primitiven', die Versuche zur Konstruktion der Ausgänge und Anfangsgründe der Religion usw. unterliegen ihm. Man verwendet zwar hierbei nicht von vornherein jene hohen rationalen Begriffe, von denen wir ausgegangen sind, aber man sieht in ihnen und ihrer allmählichen 'Entwicklung' das Hauptproblem und konstruiert als ihre Vorläufer geringer-wertige Vorstellungen und Begriffe: immer aber sieht man es doch auf Begriffe und Vorstellungen ab, und obendrein auf 'natürliche' Begriffe, das heißt auf solche, die in dem allgemeinen Bereiche menschlichen Vorstellens auch vorkommen. Und mit einer fast bewundernswert zu nennenden Energie und Kunst verschließt man dabei die Augen vor dem ganz Eigenen des religiösen Erlebens, wie es sich auch in seinen primitivsten Äußerungen schon regt. Bewundernswert, oder doch erstaunlich: denn wenn überhaupt auf einem Gebiete menschlichen Erlebens etwas diesem Gebiete Eigenes und so nur in ihm Vorkommendes zu bemerken ist, so auf dem religiösen. Wahrhaftig, das Auge des Feindes sieht hier schärfer als das mancher Freunde der Sache oder neutraler Theoretiker. Auf der Seite des Gegners weiß man oft sehr genau, daß der ganze 'mystische Unfug' mit 'Vernunft' nichts zu tun habe. Immerhin ein heilsamer Ansporn, zu bemerken, daß Religion nicht in ihren rationalen Aussagen aufgeht, und das Verhältnis ihrer Momente so ins Reine zu bringen, daß sie sich selber deutlich werde.

ZWEITES KAPITEL

DAS NUMINOSE

Wir werden dieses hier versuchen in Bezug auf die eigentümliche Kategorie des *Heiligen*. Das Heilige ist zunächst eine Deutungs- und Bewertungs-kategorie, die so nur auf religiösem Gebiete vorkommt, auf anderes, z. B. auf die Ethik, zwar übergreift, selber aber nicht aus anderem entspringt, die komplex ist, und als solche ein völlig artbesonderes Moment in sich hat, das sich dem Rationalen im oben angenommenen Sinne entzieht und das ein árrēton, ein ineffabile ist, sofern es begrifflicher Erfassung völlig unzugänglich ist, (wie es auf ganz anderem Gebiete das 'Schöne' auch ist).

Diese Behauptung wäre nun von vornherein falsch, wenn das Heilige das wäre, als was es in manchem Sprachgebrauche, im filosofischen und gewöhnlich auch noch im theologischen, genommen wird. Wir haben uns nämlich gewöhnt, 'heilig' in einem Sinne zu gebrauchen, der ein durchaus übertragener, keineswegs sein ursprünglicher ist. Wir verstehen es nämlich gewöhnlich als das absolute sittliche Prädikat, als vollendet *gut*. So nennt Kant einen heiligen Willen den Willen, der ohne Wanken aus Antrieb der Pflicht dem moralischen Gesetz gehorcht: das würde aber einfach der vollkommene moralische Wille sein. So redet man auch von der Heiligkeit der Pflicht oder des Gesetzes, wenn man nichts anderes meint als eben ihre praktische Notwendigkeit, ihre allgemeingültige Verbindlichkeit. Aber ein solcher Gebrauch des Wortes heilig ist nicht streng. Heilig schließt zwar alles dieses mit ein, enthält aber, auch noch für unser Gefühl, einen deutlichen Überschuß, den es hier zu besondern gilt.

Ja, die Sache liegt vielmehr so, daß das Wort heilig und seine sprachlichen Gleichwerte im Semitischen, Lateinischen, Griechischen und in anderen alten Sprachen, zunächst und vorwiegend nur diesen Überschuß bezeichneten und das Moment des Moralischen überhaupt nicht oder nicht von vornherein und niemals ausschließlich befaßten. Da unser Sprachgefühl heute zweifellos immer das Sittliche unter Heilig einbezieht, so wird es dienlich sein, bei Aufsuchung jenes eigentümlichen Sonder-bestandteiles, wenigstens für den vorübergehenden Gebrauch unserer Untersuchung selbst, einen besonderen Namen dafür zu erfinden, der dann bezeichnen soll das Heilige *minus* seines sittlichen Momentes, und wie wir nun gleich hinzufügen, minus seines rationalen Momentes überhaupt.

Das, wovon wir reden und was wir versuchen wollen einigermaßen anzugeben, nämlich zu Gefühl zu bringen, lebt in allen Religionen als ihr eigentlich Innerstes und ohne es wären sie garnicht Religion. Aber mit ausgezeichneter Kräftigkeit lebt es in den semitischen Religionen und ganz vorzüglich hier wieder in der biblischen. Es hat hier auch einen eigenen Namen: nämlich qādosch, dem hagios und sanctus und noch genauer sacer entsprechen. Daß diese Namen in allen drei Sprachen das 'Gute' und schlechthin Gute mitbefassen, nämlich auf der höchsten Stufe der Entwicklung und Reife der Idee, ist gewiß. Und dann übersetzen wir sie mit 'heilig'. Aber dieses 'heilig' ist dann erst die allmähliche ethische Schematisierung und Auffüllung eines eigentümlichen ursprünglichen Gefühls-reflexes, der an sich selber gegen das Ethische auch gleichgültig sein und für sich erwogen werden kann. Und in den Anfängen der Entwicklung dieses Momentes bedeuten alle jene Ausdrücke fraglos zunächst etwas ganz anderes als das Gute. Das ist von den heutigen Auslegern wohl all-

gemein zugestanden. Man erklärt es mit Recht für eine rationalistische Umdeutung, wenn qādosch einfach mit Gut gedeutet wird.

Es gilt also, für dieses Moment in seiner Vereinzelung einen Namen zu finden, der erstens es in seiner Besonderheit festhält, und der zweitens ermöglicht, die etwaigen Unterarten oder Entwicklungs-stufen desselben mit zu befassen und mit zu bezeichnen. Ich bilde hierfür zunächst das Wort: das *Numinöse*, (wenn man von omen ominös bilden kann, dann auch von numen numinös), und rede von einer eigentümlichen numinosen Deutungs- und Bewertungs-kategorie und ebenso von einer numinosen Gemüts-gestimmtheit, die allemal da eintritt, wo jene angewandt, das heißt, wo ein Objekt als numinoses vermeint worden ist. Da diese Kategorie vollkommen sui generis ist, so ist sie wie jedes ursprüngliche und Grund-datum nicht definibel im strengen Sinne sondern nur erörterbar. Man kann dem Hörer zu ihrem Verständnis nur dadurch helfen, daß man versucht, ihn durch Erörterung zu dem Punkte seines eigenen Gemütes zu leiten, wo sie ihm dann selber sich regen, entspringen und bewußt werden muß. Man kann dieses Verfahren unterstützen, indem man ihr Ähnliches oder auch ihr charakteristisch Entgegengesetztes, das in anderen, bereits bekannten und vertrauten Gemütsbereichen vorkommt, angibt und dann hinzufügt: 'Unser X ist dieses nicht, ist aber diesem verwandt, jenem entgegengesetzt. Wird es dir nun nicht selber einfallen?' Das heißt: unser X ist nicht im strengen Sinne lehrbar, sondern nur anregbar, erweckbar — wie alles, was 'aus dem Geiste' kommt.

DRITTES KAPITEL
DIE MOMENTE DES NUMINOSEN

Das 'Kreaturgefühl' als Reflex des numinosen Objekt-gefühls im Selbstgefühl

Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen.

Wer das nicht kann oder solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten, nicht weiter zu lesen. Denn wer sich zwar auf seine Pubertäts-gefühle, Verdauungs-stockungen oder auch Sozial-gefühle besinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist es schwierig, Religionskunde zu treiben. Er ist entschuldigt, wenn er für sich versucht, mit den Erklärungs-prinzipien, die er kennt, soweit zu kommen, wie er kann, und sich etwa 'Ästhetik' als sinnliche Lust und 'Religion' als eine Funktion geselliger Triebe und sozialen Wertens oder noch primitiver zu deuten. Aber der Ästhetiker, der das Besondere des ästhetischen Erlebens in sich selber durchmacht, wird seine Theorien dankend ablehnen, und der Religiöse noch mehr.

Wir fordern weiter auf, bei Prüfung und Zerlegung solcher Momente und Seelen-zustände feiernder Andacht und Ergriffenheit möglichst genau auf das zu achten, was sie mit Zuständen etwa nur sittlicher Erhobenheit bei Beschauung einer guten Tat nicht gemein, sondern was sie an Gefühls-inhalten vor ihnen voraus und für sich besonders haben. Wir stoßen als Christen hier zweifellos zunächst auf Gefühle, die wir in verminderter Stärke auch auf anderen Gebieten kennen: auf Gefühle der Dankbarkeit, des Trauens, der Liebe, der Zuversicht, der demütigen Unterordnung und der Ergebenheit. Aber das erschöpft

den frommen Moment keineswegs, und das alles ergibt noch nicht die ganz art-besonderen Züge des 'Feierlichen', ergibt noch nicht das 'Solemmne' der seltsamen und nur hier so vorkommenden Ergriffenheit.

Ein sehr bemerkenswertes Element solchen Erlebnisses hat Schleiermacher glücklich herausgegriffen: das Gefühl der 'Abhängigkeit'. Aber zweierlei ist an dieser seiner bedeutenden Entdeckung auszusetzen. Das von ihm eigentlich gemeinte Gefühl ist nach seinem besonderen Wie nicht Abhängigkeitsgefühl im 'natürlichen' Sinne des Wortes, nämlich so, wie es auch auf anderen Gebieten des Lebens und Erlebens als Gefühl eigener Unzulänglichkeit, Ohnmacht und Gehemmtheit durch Verhältnisse der Umgebung vorkommen kann. Es hat zu solchen Gefühlen wohl eine Entsprechung, kann darum durch sie analogisch bezeichnet werden, kann durch sie 'erörtert' werden, und durch sie kann auf die Sache selber hingewinkt werden, damit sie dann selber durch sich selber fühlbar werde. Aber die Sache selber ist doch eben *qualitativ* anders als solche Analoggefühle. Schleiermacher unterscheidet ja selber nachdrücklich das Gefühl frommer Abhängigkeit von allen anderen Abhängigkeits-gefühlen. Aber doch eben nur als das 'schlechthinnige' von bloß bezüglichen. Das heißt, er unterscheidet es nur als das absolute vom relativen, als das vollendete von allem gradweisen, aber nicht durch eine besondere Qualität. Er übersieht, daß es eigentlich doch nur eine nächstgelegene Analogie zur Sache selber ist, wenn wir es Abhängigkeitsgefühl nennen. — Findet man jetzt wohl durch solche Vergleichung und Entgegensetzung bei sich selber, was ich zu sagen meine aber durch anderes nicht ausdrücken kann, eben weil es ein ursprüngliches und Grund-Datum, darum ein nur durch sich selbst bestimmbares Datum im Seelischen ist? Vielleicht kann ich

nachhelfen durch ein wohlbekanntes Beispiel, in welchem sich gerade das Moment, von dem wir hier reden möchten, sehr drastisch geregt hat. Als Abraham in 1. Mos. 18, 27 mit Gott zu reden wagt über das Los der Sodomiter, spricht er:

> Ich habe mich unterwunden mit dir zu reden, ich, der ich *Erde* und *Asche* bin.

Das ist sich selber bekennendes 'Abhängigkeits-gefühl', das doch eben noch viel mehr und zugleich etwas anderes ist als alle Abhängigkeits-gefühle. Ich suche nach einem Namen für die Sache und nenne es *Kreaturgefühl*, das Gefühl der Kreatur, die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist.

Man sieht leicht, daß auch dieser Ausdruck nichts weniger gibt als eine begriffliche Aufklärung der Sache. Denn worauf es hier ankommt, ist nicht bloß das, was der neue Name allein ausdrücken kann, das Moment des Versinkens und der eigenen Nichtigkeit gegenüber einem schlechthin Übermächtigen überhaupt, sondern gegenüber einem solchen Übermächtigen. Und dieses 'solch', dieses Wie des Objektes ist eben unsagbar, und angebbar nur durch den eigentümlichen Ton und Gehalt der Gefühls-reaktion selber, die sein Erfahren im Gemüte auslöst und die man selber in sich erleben muß.

Der andere Fehler[1] der Bestimmung Schleiermachers ist, daß er durch das Abhängigkeitsgefühl, oder wie wir nun sagen, durch das Kreatur-gefühl den eigentlichen Inhalt des religiösen Gefühles selbst bestimmen will. Unmittelbar und in erster Hinsicht wäre das religiöse Gefühl dann ein Selbst-Gefühl, ein Gefühl einer eigentümlichen Bestimmtheit meiner selbst, nämlich meiner Abhängigkeit. Erst durch einen Schluß, indem ich nämlich zu ihr eine Ursache außer

[1] Von einem dritten wird später noch zu reden sein.

mir hinzudenke, würde man nach Schleiermacher auf das Göttliche selber stoßen. Das ist aber völlig gegen den seelischen Tatbestand. Das 'Kreatur-gefühl' ist vielmehr selber erst subjektives Begleitmoment und Wirkung, ist gleichsam der Schatten eines anderen Gefühls-momentes (nämlich der 'Scheu'), welches selber zweifellos zuerst und unmittelbar auf ein Objekt außer mir geht. Das aber ist eben das *numinose* Objekt. Nur wo numen als praesens erlebt wird, wie im Falle Abrahams, oder wo ein Etwas numinosen Charakters gefühlt wird, oder wo das Gemüt von sich aus ihm sich zuwendet, also erst infolge einer Anwendung der Kategorie des Numinosen auf ein wirkliches oder vermeintliches Objekt kann als deren *Reflex* das Kreatur-gefühl im Gemüt entstehen.

Das ist eine so klare Erfahrungstatsache, daß sie sich auch dem Psychologen als erste bei der Zergliederung des religiösen Erlebnisses aufdrängen muß. So sagt William James in seinem Buche: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit[1], als er die Entstehung der griechischen Götter-vorstellungen streift, fast naiv:

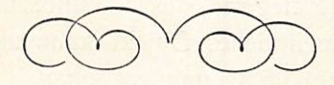
> 'Auf die Frage nach dem Ursprunge der griechischen Götter haben wir hier nicht einzugehen. Aber die ganze Reihe unserer Beispiele führt uns ungefähr zu folgendem Schlusse: Es ist, als wenn im menschlichen Bewußtsein die Empfindung von etwas Realem, ein Gefühl von etwas wirklich Vorhandenem, eine Vorstellung von etwas objektiv Existierendem lebte, die tiefer und allgemeingültiger ist, als irgendeine der einzelnen und besonderen Empfindungen, durch welche nach der Meinung der heutigen Psychologie die Realität bezeugt wird.'

Da ihm, von seinem empiristischen und pragmatistischen Standpunkte aus, der Weg zur Anerkennung von Erkenntnis-anlagen und Ideen-grundlagen im Geiste selber verbaut ist, so muß James dann zu etwas seltsamen und

---

[1] Deutsch von Wobbermin[2], S. 46.

mysteriösen Annahmen greifen, um diese Tatsache zu erklären. Die Tatsache selber aber faßt er klar auf, und er ist Realist genug, um sie nicht wegzudeuten. — Zu einem solchen 'Realitäts-gefühle', als erstem und unmittelbarem Datum, das heißt zu dem Gefühle eines objektiv gegebenen Numinosen ist dann das 'Abhängigkeitsgefühl', oder besser, das Kreaturgefühl eine erst nachfolgende Wirkung, nämlich eine Abwertung des Subjektes hinsichtlich seiner selbst[1].



[1] Das Gefühl einer 'schlechthinnigen Abhängigkeit' meiner hat zur Voraussetzung ein Gefühl einer 'schlechthinnigen Überlegenheit (und Unnahbarkeit)' seiner. — Zu Schleiermacher vergl. man in R. Otto: West-östliche Mystik, L. Klotz Verlag, Gotha 1926, das im Nachtrage über ihn ausführlicher Gesagte.

VIERTES KAPITEL
MYSTERIUM TREMENDUM

Was aber und wie ist nun dieses — objektive, außer mir gefühlte — Numinose selbst?

Angebbar wird es nur sein, da es selbst ja irrational, das heißt in Begriffen nicht explizibel ist, durch seine besondere Gefühls-reaktion im Gemüte. 'Es ist so, daß es ein menschliches Gemüt mit der und der Gestimmtheit ergreift und bewegt.' Diese 'die und die' Gestimmtheit müssen wir versuchen anzudeuten, indem wir sie wieder durch Entsprechungen und Entgegen-setzungen verwandter Gefühle und durch symbolisierende Ausdrücke zugleich anklingen zu lassen versuchen. Und wir suchen hier nun diese 'Gestimmtheit' selbst, als die primäre, objekt-bezogene der erst sekundär der Schatten des 'Kreaturgefühles' im Selbst-gefühle folgt.

Betrachten wir das Unterste und Tiefste in jeder starken frommen Gefühls-regung, sofern sie noch mehr ist als Heilsglaube, Vertrauen oder Liebe, dasjenige, was auch ganz abgesehen von diesen Begleitern auch in uns zeitweilig das Gemüt mit fast sinn-verwirrender Gewalt erregen und erfüllen kann; verfolgen wir es durch Einfühlen, durch Mit- und Nachgefühl, bei anderen um uns her, in starken Ausbrüchen des Frommseins und seinen Stimmungs-äußerungen, in der Feierlichkeit und Gestimmtheit von Riten und Kulten, in dem, was um religiöse Denkmäler, Bauten, Tempel und Kirchen wittert und webt, so kann sich uns als Ausdruck der Sache nur einer nahe legen: Gefühl des *mysterium tremendum,* des schauervollen Geheimnisses. Das Gefühl davon kann mit milder Flut das Gemüt durchziehen in der

Form schwebender, ruhender Stimmung versunkener Andacht. Es kann so übergehen in eine stetig fließende Gestimmtheit der Seele, die lange fortwährt und nachzittert, bis sie endlich abklingt und die Seele wieder im Profanen läßt. Es kann auch mit Stößen und Zuckungen plötzlich aus der Seele hervorbrechen. Es kann zu seltsamen Aufgeregtheiten, zu Rausch, Verzückung und Ekstase führen. Es hat seine wilden und dämonischen Formen. Es kann zu fast gespenstischem Grausen und Schauder herabsinken. Es hat seine rohen und barbarischen Vorstufen und Äußerungen. Und es hat seine Entwicklung ins Feine, Geläuterte und Verklärte. Es kann zu dem stillen demütigen Erzittern und Verstummen der Kreatur werden vor dem — ja wovor? Vor dem, was im unsagbaren *Geheimnis* über aller Kreatur ist.

So sagen wir, um doch etwas zu sagen. Es leuchtet aber gleich wieder sofort ein, daß wir damit eigentlich nichts sagen, oder wenigstens, daß auch hier unser Versuch einer Bestimmung durch einen Begriff wieder nur rein negativ ist. Mysterium benennt ja begrifflich nichts weiter als das Verborgene, das heißt das nicht Offenkundige, nicht Begriffene und Verstandene, nicht Alltägliche, nicht Vertraute, ohne dieses selber näher zu bezeichnen nach seinem Wie. Gemeint ist damit aber etwas schlechterdings Positives. Sein Positives wird erlebt rein in Gefühlen. Und diese Gefühle können wir uns erörternd auch wohl verdeutlichen, indem wir sie gleichzeitig zum Anklingen bringen.

1. Das Moment des 'tremendum' (des Schauervollen)

Auf das positive Wie der Sache weist zunächst das Beiwort tremendum. Tremor ist an sich nur Furcht: ein wohlbekanntes 'natürliches' Gefühl. Es dient uns hier als nächst-

gelegene aber selber doch nur analogische Bezeichnung für eine ganz art-besondere Gefühls-reaktion, die zwar Ähnlichkeit hat mit der Furcht und darum durch sie analogisch angedeutet werden kann, die aber selber noch ganz etwas anderes ist als Sichfürchten.

Für sie gibt es in einigen Sprachen Ausdrücke, die teils ausschließlich, teils vornehmlich die 'Furcht', die mehr als Furcht ist, bezeichnen. Zum Beispiel hiq'dīsch = heiligen im Hebräischen. Eine Sache 'heiligen in seinem Herzen' heißt, sie durch Gefühle einer eigentümlichen, mit anderen Scheuen nicht zu verwechselnden Scheu auszeichnen, heißt, sie bewerten durch die Kategorie des Numinosen. Das Alte Testament ist reich an gleichläufigen Ausdrücken für dieses Gefühl. Besonders merkwürdig ist hier die 'emāt Jahveh', der 'Gottes-schrecken', den Jahveh ausströmen, ja senden kann, wie einen Dämon, der den Menschen lähmend in die Glieder fährt und der ganz verwandt ist dem deîma panikón (dem panischen Schrecken) der Griechen. Man vergleiche 2. Mos. 23, 27:

Einen Gottes-schrecken werde ich vor dir hersenden und alle Völker, unter die du kommst, in Verwirrung bringen.

Oder Hiob 9, 34; 13, 21. Das ist ein Schrecken voll innerem Grauen, wie es nichts Geschöpfliches, auch nicht das Bedrohlichste und Übermächtigste einflößen kann. Es hat etwas vom 'Gespenstischen' an sich.

Das Griechische hat hier sein 'sebastós'. Es war den alten Christen deutlich fühlbar, daß der Titel sebastos keiner Kreatur, auch dem Kaiser nicht, zukomme, daß es eine numinose Bezeichnung war, und daß man Abgötterei trieb, wenn man einen Menschen durch die Kategorie des Numinosen bewertete, indem man ihn sebastos nannte. Das Englische hat sein 'awe', das nach seinem tieferen und eigensten Sinne ungefähr auf unseren Gegenstand geht. Man

vergleiche auch: 'he stood aghast'. Im Deutschen haben wir das 'Heiligen' dem Sprachgebrauche der Schrift nur nachgebildet. Einen eigenen, selbstgewachsenen Ausdruck haben wir für die roheren und niederen Vor- und Unterstufen dieses Gefühles, nämlich unser 'Grausen' und 'Sich Grauen', und für die geadelten höheren Stufen hat sich uns das 'Erschauern' ziemlich bestimmt und überwiegend mit diesem Sinn-gehalte erfüllt. 'Schauervoll' und 'Schauer' ist uns gewöhnlich schon auch ohne Zusatz des Adjektives gleich heiliger Schauer[1]. Ich habe seinerzeit in meiner Auseinandersetzung mit Wundts Animismus für die Sache den Namen 'die Scheu' vorgeschlagen, wobei das Besondere, nämlich das Numinose, dann allerdings nur in den Gänsefüßchen steckt. Oder auch die 'religiöse Scheu'. Ihre Vorstufe ist die 'dämonische' Scheu (= panischer Schrecken) mit ihrem apokryfen Absenker, der 'gespenstischen Scheu'. Und in dem Gefühle für das 'Unheimliche' (uncanny) hat sie ihre erste Regung. Von dieser 'Scheu' und ihrer 'Roh'-form, von diesem irgend wann einmal in erster Regung durchgebrochenen Gefühle eines 'Unheimlichen', das fremd und neu in den Gemütern der Urmenschheit auftauchte, ist alle religionsgeschichtliche Entwicklung ausgegangen. In ihm wurzeln 'Dämonen' wie 'Götter' und was sonst die 'mythologische Apperzeption' oder die 'Fantasie' an Verdinglichungen dieses Gefühles hervorbrachte. Und ohne dasselbe als ersten, qualitativ eigentümlichen, aus anderem nicht ableitbaren Grundfaktor und Grundtrieb des ganzen religions-geschichtlichen Verlaufes anzuerkennen, sind alle animistischen,

---

[1] Ein derberer, volkstümlicher Ausdruck für die niederen Formen ist das 'Gruseln' und das 'Gräsen'. In ihm und eigentlich auch in 'gräßlich' wird das numinose Moment sehr bestimmt gemeint und bezeichnet. — Ebenso ist 'Greuel' ursprünglich ein sozusagen negativ-numinoses. Mit Recht gebraucht es Luther in diesem Sinne als Übersetzung für das Hebräische schiqquß.

magischen und völker-psychologischen Erklärungen der Entstehung der Religion von vornherein auf Irrwegen und führen am eigentlichen Problem vorbei [1].

Wenn Luther sagt, daß der natürliche Mensch keine Gottesfurcht haben könne, so ist das nicht nur auch psychologisch angesehen völlig richtig, sondern es ist noch hinzuzusetzen, daß der natürliche Mensch sich nicht einmal im eigentlichen Sinne des Wortes grauen kann. Denn Grauen ist nicht natürliche, gewöhnliche Furcht, sondern selber schon ein erstes Sich-Erregen und Wittern des Mysteriösen, wenn auch in der noch rohen Form des 'Unheimlichen', ein erstes Werten nach einer Kategorie, die nicht im übrigen, gewöhnlichen, natürlichen Bereiche liegt und nicht auf Natürliches geht. Und es ist nur dem möglich, in welchem eine eigentümliche, von den 'natürlichen' Anlagen bestimmt verschiedene Anlage des Gemütes wach geworden ist, die sich zunächst nur zuckend und roh genug äußert, aber die auch als solche auf eine völlig eigene, neue Erlebens- und Wertungs-funktion des menschlichen Geistes deutet.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei den ersten, primitiven und rohen Äußerungen dieser numinosen Scheu.

---

[1] Vgl. meinen Aufsatz in Theologische Rundschau 1910, Heft 1ff. über 'Mythus und Religion in Wundts Völker-psychologie', jetzt abgedruckt in R. Otto 'Aufsätze das Numinose betreffend', S. 213, und den in Deutsche Literaturzeitung, 1910, Nr. 38. Ich finde in den neueren Untersuchungen, besonders von Marett und Söderblom, eine erfreuliche Bestätigung meiner dort gemachten Behauptungen. Zwar den völlig eigenartigen, zu allen 'natürlichen' Gefühlen in qualitativem Unterschiede stehenden Charakter der 'Scheu' bemerken beide noch nicht mit der vollen Schärfe, die hierfür nötig ist. Aber besonders Marett kommt der Sache auf Haaresbreite nahe. Man vergleiche seine mit Recht als bahnbrechend bezeichneten Untersuchungen in R. R. Marett, The threshold of Religion, London 1909. Und N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1915. Und zu letzterem meine Besprechung in Theol. Literaturzeitung, Januar 1925.

Sie ist in der Form der 'dämonischen Scheu' das eigentlich eigene Merkmal für die sogenannte 'Religion der Primitiven' als eine naive, rohe und erste Regung. Sie und ihre Fantasie-gebilde werden später überwunden und ausgetrieben durch die höheren Stufen und Entwicklungs-formen eben des geheimnisvollen Triebes, der sich in ihnen zum ersten Male und noch roh erregt, nämlich des numinosen Gefühles. Aber auch wo dieses Gefühl längst zu seinem höheren und reineren Ausdrucke gelangt ist, können seine Urerregungen immer wieder ganz naiv aus der Seele brechen und neu erlebt werden. Das zeigt sich in der Gewalt und dem Reiz, den auch auf hohen Stufen der allgemeinen Gemüts-bildung immer noch das 'Grausen' in den 'Spuk'- und 'Gespenster'-Erzählungen hat. Merkwürdig ist, daß diese eigentümliche Scheu vor dem 'Unheimlichen' auch eine völlig eigentümliche, bei natürlicher Furcht und Schrecken niemals so vorkommende k ö r p e r l i c h e Rückwirkung hervorbringt: ,Es lief ihm eiskalt durch die Glieder', 'Mir lief eine Gänsehaut über den Rücken'[1]. Die Gänsehaut ist etwas 'Übernatürliches'. Wer imstande ist zu schärferer seelischer Zergliederung, muß sehen, daß sich solche 'Scheu' durchaus nicht nur durch Grad und Steigerung von natürlicher Furcht unterscheidet und keineswegs nur etwa ein besonders hoher Grad der letzteren ist. Sie ist ganz unabhängig vom Intensitäts-Grade. Sie k a n n so stark sein, daß sie durch Mark und Bein geht, daß sich die Haare sträuben und die Glieder schlottern, aber sie kann auch in ganz leichter Regung und als kaum bemerkte und flüchtige Anwandlung des Gemütes auftreten. Sie hat in sich ihre eigenen Steigerungen, aber sie ist nicht selbst Steigerung eines anderen. Keine natürliche Furcht geht durch bloße Steigerung in sie über. Ich kann über die Maßen voller Furcht, Angst, Schrecken sein, ohne daß

[1] Vgl. das Englische: His flesh crept.

auch nur eine Spur vom Gefühle des 'Unheimlichen' darin liegt. — Wir würden hier klarer sehen, wenn die Seelenforschung im allgemeinen entschiedener versuchen würde, die 'Gefühle' auf Qualitäts-Unterschiede zu untersuchen und darnach zu sortieren. Immer noch hindert uns hier die allzugrobe Einteilung in 'Lust' und 'Unlust' überhaupt. Auch die 'Lüste' unterscheiden sich keineswegs nur als Grade der Spannung. Sie lassen sich scharf sondern nach art-besonderen Unterschieden. Es sind *artlich* andere Zuständlichkeiten, ob sich die Seele befindet in Lust, oder in Vergnügen, oder in Freude, oder in ästhetischer Wonne, oder in ethischer Erhobenheit oder endlich in religiöser Seligkeit des Andachts-erlebnisses. Solche Zustände haben untereinander zwar Entsprachen und Ähnlichkeiten und darum lassen sie sich unter einen gemeinsamen Klassenbegriff bringen, der sie als Klasse gegen andere Klassen seelischer Erfahrungen abhebt. Aber dieser Klassen-begriff macht die unterschiedenen Arten nicht zu bloßen Gradverschiedenheiten derselben Sache, ja er dient nicht einmal dazu, das 'Wesen' jedes Einzelnen, unter ihm Befaßten zu verdeutlichen.

Weit ist das Gefühl des Numinosen auf seinen höheren Stufen verschieden von dem der bloßen dämonischen Scheu. Aber seine Herkunft und Verwandtschaft verleugnet es auch auf diesen nicht. Auch wo der Dämonen-glaube sich längst zum Götter-glauben erhöht hat, behalten die 'Götter' als numina für das Gefühl immer etwas 'Gespenstisches' an sich, nämlich den eigentümlichen Charakter des 'Unheimlich-furchtbaren', der geradezu mit ihre 'Erhabenheit' ausmacht oder durch sie sich schematisiert. Und dieses Moment verschwindet auch nicht auf der höchsten Stufe, auf der Stufe reinen Gottesglaubens, und darf hier wesensmäßig nicht verschwinden: es dämpft und adelt sich nur. Das 'Grauen'

kehrt hier wieder in der unendlich geadelten Form jenes tiefst innerlichen Erzitterns und Verstummens der Seele bis in ihre letzten Wurzeln hinein. Es packt auch im christlichen Kult in voller Gewalt das Gemüt bei den Worten: 'heilig, heilig, heilig'. Es bricht aus in Tersteegens Liede:

> Gott ist gegenwärtig.
> Alles in uns schweige
> Und sich innigst vor ihm beuge.

Es hat sein Sinnverwirrendes verloren, aber nicht sein unsagbar Befangendes. Es bleibt mystisches Erschauern, und es löst als Begleit-reflex im Selbstgefühl das beschriebene Kreatur-gefühl aus, das das Gefühl ist eigener Nichtigkeit, eigenen Versinkens gegenüber dem in der 'Scheu' objektiv erlebten Schauervollen und Großen selber[1].

---

[1] Daß auch Schleiermacher diese im Grunde meinte, geht aus gelegentlichen Aussagen hervor. So in der zweiten Auflage seiner Reden, bei Pünjer, S. 84:

> Von jener heiligen Ehrfurcht will ich euch gern zugeben, daß sie das erste Element der Religion ist.

Und ganz übereinstimmend mit unseren Ausführungen bemerkt er hier den völlig verschiedenen Charakter solcher 'heiligen' Furcht von aller natürlichen Furcht. — Und völlig im 'numinosen Gefühle' ist er bei Pünjer, S. 90:

> Jene wunderbaren, schauerlichen, geheimnisvollen Erregungen — —

und:

> ... den wir zu unbedingt Aberglauben nennen, da ihm doch offenbar ein frommer Schauer, dessen wir selbst uns nicht schämen, zum Grunde liegt.

Hier sind fast alle unsere eigenen Termini für das numinose Gefühl zusammen. Und hier ist durchaus nicht eine Art des Selbst-gefühles sondern ein reales Objekt-gefühl 'das erste Element' in der Religion. Zugleich erkennt Schl. das numinose Gefühl wieder in seinen 'rohen' Regungen, die 'wir zu unbedingt Aberglauben nennen'. — Alle diese hier genannten Momente aber haben zugleich offensichtlich nichts zu tun mit einem 'Abhängigkeits-gefühl' im Sinne von 'Schlechthin-gesetztsein', das heißt von Kausiert-sein. Hierüber auf S. 24.

Als Bezeichnung für das den numinosen tremor erregende Moment des numen ergibt sich eine 'Eigenschaft' des numen, die in unseren heiligen Texten eine wichtige Rolle spielt und durch ihre Rätselhaftigkeit und Unfaßbarkeit den Auslegern wie den Glaubens-lehrern viele Schwierigkeiten gemacht hat. Das ist die *orgé*, der Zorn Jahveh's, der im Neuen Testament als *orgè theoŷ* wiederkehrt. Weiter unten werden wir die Stellen im Alten Testament zu prüfen haben, in denen noch die Verwandtschaft dieses 'Zornes' mit dem Dämonisch-Gespenstischen, von dem wir eben redeten, deutlich fühlbar wird. Er hat zugleich seine deutliche Entsprechung in der in vielen Religionen vorkommenden Vorstellung von der geheimnisvollen 'ira deorum'[1]. Das Seltsame am 'Zorn Jahveh's' ist schon immer aufgefallen. Zunächst ist nun an manchen Stellen des Alten Testamentes handgreiflich, daß dieser 'Zorn' von Haus aus nichts mit sittlichen Eigenschaften zu tun hat. Er 'entbrennt' und äußert sich rätselhaft, 'wie eine verborgene Naturkraft', wie man zu sagen pflegt, wie gespeicherte Elektrizität, die sich auf den entlädt, der ihr zu nahe kommt. Er ist 'unberechenbar' und 'willkürlich'. Er muß dem, der nur gewöhnt ist, die Gottheit nach ihren rationalen Prädikaten zu denken, vorkommen wie Laune und Willkür-leidenschaft — eine Auffassung, die die Frommen des Alten Bundes sicher mit Nachdruck zurückgewiesen haben würden: denn ihnen erscheint sie keineswegs als eine Minderung sondern als ein natürlicher Ausdruck und ein Moment der 'Heiligkeit' selber, und als ein ganz

[1] Wenn man das indische Pantheon durchwandert, so scheint es hier Götter zu geben, die überhaupt ganz aus solcher ira gemacht sind, und selbst die hohen Gnadengötter Indiens haben neben ihrer gütigen sehr häufig ihre 'Zorn'-Form, krodha-mūrti, wie umgekehrt auch die zornigen ihre gütige.

unaufhebliches. Und ganz mit Recht. Denn diese ira ist garnichts anderes als das 'tremendum' selber, das, in sich selbst völlig irrational, hier aufgefaßt und ausgedrückt wird durch eine naive Entsprache aus dem natürlichen Gebiete, nämlich aus dem menschlichen Gemüts-leben, und zwar durch eine höchst drastische und treffende Entsprache, die als solche immer ihren Wert behält und auch uns beim Ausdruck des religiösen Gefühles noch ganz unvermeidlich ist. Es ist ganz zweifellos, daß auch das Christentum 'vom Zorne Gottes' zu lehren habe, trotz Schleiermacher und Ritschl.

Dabei ist wieder sogleich einleuchtend, daß wir es bei diesem Wort nicht mit einem eigentlichen, verständigen 'Begriffe' zu tun haben, sondern nur mit einem Begriffs-Ähnlichen, mit einem Ideogramm oder reinen Deute-Zeichen eines eigentümlichen Gefühls-momentes im religiösen Erleben, eines solchen aber, das seltsam *abdrängenden,* mit Scheu erfüllenden Charakters ist und durchaus die Kreise derer stört, die nur Güte, Milde, Liebe, Vertraubarkeit und im allgemeinen nur Momente der Welt-Zugekehrtheit im Göttlichen anerkennen wollen. Die Rationalisierung dieser, wie man fälschlich zu sagen pflegt, 'naturhaften', in Wahrheit vielmehr durchaus unnaturhaften, nämlich numinosen ira besteht in ihrer *Auffüllung* mit den rational-ethischen Momenten der göttlichen Gerechtigkeit in Vergeltung und Strafe für sittliche Verfehlung. Aber man achte darauf, daß in der biblischen Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit stets das Auffüllende mit dem Ursprünglichen verschmolzen bleibt. Fühlbar zuckt und leuchtet im 'Zorn Gottes' immer dies Irrationale mit und gibt ihm einen Schrecken, den der 'natürliche Mensch' nicht zu fühlen vermag.

Neben dem 'Zorn' oder 'Grimm' Jahvehs steht als verwandter Ausdruck der 'Eifer Jahvehs'. Und auch der Zu-

stand des 'Eiferns *um* Jahveh' ist ein numinoser Zustand, der noch auf den, der in ihm weilt, Züge des tremendum überträgt. (Vergleiche den drastischen Ausdruck in Ps. 66, 10: Der Eifer um dein Haus hat mich gefressen.)

2. Das Moment des Übermächtigen ('majestas')

Man kann das bisher vom tremendum Entwickelte zusammenfassen in das Ideogramm 'schlechthinnige Unnahbarkeit'. Man fühlt gleich, daß noch ein Moment hinzukommen muß, um es ganz zu erschöpfen: das Moment von 'Macht', 'Gewalt', 'Übergewalt', 'schlechthinniger Übergewalt'. Wir wollen hierfür als Namen 'majestas' wählen. Umso eher als selbst in 'Majestät' auch für unser Sprachgefühl noch eine leise, letzte Spur des Numinosen nachzittert[1]. Das Moment des tremendum ist uns dann voller wiedergebbar als 'tremenda majestas'. Das Moment der majestas kann lebhaft erhalten bleiben, wo das erste Moment, das der Unnahbarkeit, zurücktritt und abklingt, wie es z. B. in der Mystik geschehen kann. Besonders auf dieses Moment der schlechthinnigen Übermacht, dieser 'majestas', bezieht sich als sein Schatten und subjektiver Reflex jenes 'Kreaturgefühl', das als Kontrast zu dem objektiv gefühlten Übermächtigen als Gefühl eigenen Versinkens, Zunichtewerdens, Erde-, Asche- und Nichts-Seins sich verdeutlicht und sozusagen der numinose Rohstoff ist für das Gefühl der religiösen 'Demut'[2].

Auch hier ist noch einmal auf Schleiermachers Ausdruck der Sache als Abhängigkeits-gefühles zurückzukommen. Wir tadelten schon oben, daß er dabei zum Ausgange macht, was selber erst Reflex und Wirkung ist, und daß er das Objektive erst durch einen Schluß erreichen will

[1] Weswegen für das religiöse Gefühl dieser Ausdruck, auf Menschen angewandt, immer eine halbe Lästerung ist. [2] Vgl. Eckart.

von dem Schatten aus, den es in das Selbstgefühl wirft. Hier aber müssen wir noch etwas anderes anfechten. Mit 'Sich abhängig fühlen' meint Schleiermacher nämlich 'Sich bedingt fühlen', und entwickelt darum dieses Moment der 'Abhängigkeit' ganz folgerecht in seinen Paragrafen von 'Schöpfung und Erhaltung'. Das Gegenstück zur 'Abhängigkeit' wäre auf Seiten der Gottheit die Kausalität, nämlich Allursächlichkeit, oder besser die Alles-bedingendheit. Dies Moment aber ist nicht das erste und unmittelbarste, was wir vorfinden, wenn wir uns auf das 'fromme Gefühl' im Augenblicke der Andacht besinnen. Dies Moment ist auch nicht selber ein Numinoses sondern nur sein 'Schema'. Es ist kein irrationales Moment sondern gehört durchaus auf die rationale Seite der Gottesidee, läßt sich in Begriffen scharf entwickeln und hat einen ganz anderen Quell seines Ursprunges. Jene 'Abhängigkeit' aber, die in Abrahams Worten sich ausdrückt, ist nicht die der *Geschaffenheit* sondern die der *Geschöpflichkeit*, ist Ohnmacht gegenüber der Übermacht, ist eigene Nichtigkeit. Und die 'majestas' und das 'Erd und Asche sein', von dem hier die Rede ist, führt, sobald die Spekulation sich ihrer bemächtigt, auf eine ganz andere Vorstellungs-reihe als auf die Ideen von Schöpfung und Erhaltung. Sie führt zu der 'annihilatio' des Selbst auf der einen Seite und zu der Allein- und All-realität des Transzendenten auf der anderen Seite, wie sie gewissen Formen der Mystik eigen sind. In diesen Formen der Mystik begegnen wir, als einem ihrer Hauptzüge, einer charakteristischen Abwertung des Selbst, die in deutlicher Ähnlichkeit die Selbst-abwertung Abrahams wiederholt, nämlich die Wertung des Selbst und des Ich und der 'Kreatur' überhaupt als des nicht vollkommen wirklichen, wesentlichen oder gar als des völlig nichtigen, und diese

Abwertung wird dann zu der Forderung, sie gegenüber dem angeblich falschen Wahn der Selbstheit praktisch zu vollziehen und so das Selbst zu annihilare. Und sie führt anderseits zu der Wertung des transzendenten Beziehungsobjektes als des schlechthin durch Seinsfülle Überlegenen, dem gegenüber das Selbst sich eben in seinem Nichts fühlbar wird: 'Ich nichts, Du alles!' Von einem Ursachverhältnis ist hier nicht die Rede. Nicht ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit (meiner selbst als gewirkten)[1], sondern ein Gefühl schlechthinniger Überlegenheit (Seiner als des übermächtigen) ist hier der Ausgang der Spekulation, die, wo sie sich durch ontologische Termini vollzieht, dann die 'Macht'-Fülle des tremendum in 'Seins'-Fülle abwandelt. Man vergleiche etwa folgenden Ausspruch eines christlichen Mystikers:

> Der Mensch versinkt und verschmilzt in sein eigenes Nicht und seine Kleinheit. Je klarer und bloßer ihm die Größe Gottes einleuchtet, um so kenntlicher wird ihm seine Kleinheit[2];

oder die Worte des islamischen Mystikers Bajesid Bostami:

> ... Da entschleierte mir der Herr, der sehr hohe, seine Geheimnisse und offenbarte in mir all seine Glorie. Und da, indem ich ihn (nicht mehr mit meinen, sondern) mit seinen Augen schaute, sah ich, daß mein Licht, verglichen dem Seinigen, nichts war als Finsternis und Dunkel. Und ebenso war meine Größe und meine Herrlichkeit nichts vor der Seinigen. Und als ich mit dem Auge der Wahrhaftigkeit die Werke der Frömmigkeit und Ergebenheit, die ich in Seinem Dienste getan hatte, prüfte, da erkannte ich, daß sie alle von Ihm selber stammten, und nicht von mir[3].

Oder die Ausführungen des Meister Eckehart über Armut und Demut. Indem der Mensch arm und demütig wird, wird Gott alles in Allem, wird Er das Sein und das Seiende

[1] Das würde ja gerade auf Realität des Selbst führen!

[2] C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, S. 144f.

[3] Tezkereh-i-Evlia'(Tadhkiratu 'l avliya = Memoiren der Gottesfreunde; Acta sanctorum), übersetzt von de Courteille, Paris 1889, S. 132.

schlechthin. Aus majestas und aus Demut erwächst ihm der 'mystische' Gottesbegriff, das heißt, nicht aus Plotinismus und Pantheismus, sondern aus dem Abraham-Erlebnis.

Mystik ist (einerlei wie sie geschichtlich entsteht: historisch-genetische Ableitung ist nicht Wesens-deutung) ihrem Wesen nach allerorten Höchstspannung und Überspannung der irrationalen Momente in der Religion, und wenn sie als solche verstanden wird, wird sie verständlich[1]. Es können dabei verschiedene Momente des Irrationalen verschieden betont sein und andere gegen die betonten zurücktreten, und darnach macht sich der Charakter der Mystik verschieden. Das hier Analysierte aber ist ein vielfach in der Mystik wiederkehrendes Moment und es ist nichts anderes als das höchstgespannte und überspannte 'Kreaturgefühl', wobei dieser Ausdruck nicht besagen soll 'Geschaffenheits-gefühl', sondern 'Geschöpflichkeits-gefühl', das heißt Gefühl der Geringheit alles dessen, was Kreatur ist, gegenüber der majestas dessen, das über aller Kreatur ist.

Man könnte diese aus majestas und Kreaturgefühl, durch Übersteigerung, entspringende Mystik 'Majestas-mystik' nennen. Sie bildet bei Meister Eckehart einen deutlich fühlbaren Einschlag, der sich sogleich mit seinen Seins-Spekulationen und mit seiner 'Einheits-schau' aufs innigste verbindet und durchdringt, und der doch sein völlig eigenes Motiv hat, wie es sich z. B. bei Plotin durchaus nicht findet:

'Sorget, daß Gott euch groß werde',

und in noch deutlicherer Übereinstimmung mit Abraham:

> Wenn du dich nun dein selber also verzeigen hast, sieh, so bin Ich, und du bist nicht. (Spamer, Texte aus der deutschen Mystik, S. 52.)

---

[1] Vgl. hierzu den inzwischen erschienenen Aufsatz von Delekat, Was ist Mystik? in Zeitschrift für Theol. und Kirche, 1921, S. 274.

Und:

> Gewerlich! ich und alle creatur sind nücz (nichts), Du bist allain und du bist alle dinc. (Spamer, S. 132).

Das ist Mystik, aber eine Mystik, die handgreiflich nichts zu tun hat mit seiner Seins-metafysik, wohl aber diese sich dienstbar machen kann. Ganz dasselbe liegt vor in den Worten Tersteegens (vgl. Tim Klein: Gerhard Tersteegen, München 1925. — 'Der Weg der Wahrheit', S. 73):

> Herr Gott, notwendiges und unendliches Wesen, höchstes Wesen, ja Alleinwesen und mehr als Wesen! Du nur kannst mit Nachdruck sagen: Ich bin, und dieses Ich bin ist so uneingeschränkt und unzweifelbar wahrhaftig, daß kein Eidschwur zu finden ist, der die Wahrheit mehr außer allem Zweifel setzt, als wenn dieses Wort aus deinem Munde gehet: Ich bin. Ich lebe.
>
> Ja, Amen. Du bist. Mein Geist beuget sich, und das Allerinnerste in mir stattet mir dieses Bekenntnis ab, daß du seiest.
>
> Doch was bin ich? Und was ist alles? Bin ich wohl und ist alles wohl? Was ist dieses Ich? Was ist dieses alles? Wir sind nur, weil du bist und weil du willst, daß wir sein sollen. Arme Wesenlein, welche in Vergleichung mit dir und vor deinem Wesen eine Gestalt (Schemen), ein Schatten und nicht ein Wesen genannt werden müssen. Mein Wesen und aller Dinge Wesen verschwindet gleichsam vor deinem Wesen, viel eher und mehr als ein Kerzlein im hellen Glanz der Sonne, welches man nicht siehet und dermaßen von einem größeren Lichtwesen überwunden wird, daß es gleichsam nicht mehr ist.

Was aber bei Abraham, Eckart und Tersteegen vorkam, das kann auch heute noch, und mit den Zügen eines deutlich mystischen Erlebens sich finden. In einer Anzeige eines Buches über Südafrika finde ich den folgenden Bericht[1]:

> The author repeats some significant words, uttered by one of those tall, powerful, strong-willed, silent Boers whom she had never heard speaking of anything more profound than his sheep and cattle, 'and the habits of tiger-leopards, upon which he

[1] In The Inquirer, 14. July, 1923, über O. Schreiner: Thoughts on South Africa.

was an authority'. After driving for about two hours across a great African plain in the hot sun, he said slowly in the Taal: 'There is something I have long wanted to ask you. You are learned. When you are alone in the veld like this and the sun shines so on the bushes, does it ever seem to you that something speaks? It is not anything you hear with the ear, but it is as though you grew so small, *so small,* and the other *so great.* Then the little things at the house seem all *nothing.*

3. Das Moment des 'Energischen'

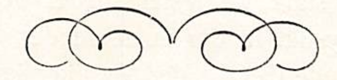
Endlich aber befassen die Momente des tremendum und der majestas noch ein drittes Moment mit in sich, das ich die *Energie* des Numinosen benennen möchte. Es ist besonders in der 'orgḗ' lebhaft fühlbar und zieht die symbolischen Ausdrücke von Lebendigkeit, Leidenschaft, affektvollem Wesen, von Wille, Kraft, Bewegung[1], Erregtheit, Tätigkeit, Drang an sich. Diese seine Züge kehren wesensmäßig wieder von den Stufen des Dämonischen an bis hin zur Vorstellung des 'lebendigen' Gottes. Sie bilden das Moment am numen, das, wo es erfahren wird, das Gemüt des Menschen aktiviert, zum 'Eifern' bringt, mit ungeheuer Spannung und Dynamik erfüllt, sei es in Askese, sei es im Eifern gegen Welt und Fleisch, sei es in heroischem Wirken und Handeln, in dem die Erregtheit nach außen ausbricht. Sie bilden das Moment, das überall am meisten und am stärksten den Widerspruch gegen den 'filosofischen' Gott bloß rationaler Spekulation und Definition geweckt hat. Wo man es ins Feld führte, haben es die 'Filosofen' immer als 'Anthropomorfismus' verurteilt. Mit Recht, sofern seine Verteidiger selber zumeist den bloß analogischen Charakter ihrer Termini, die sie dem menschlichen Gemüts-bereiche entlehnten, verkannt haben. Mit Unrecht, sofern doch trotz dieses Fehlers ein echtes, nämlich ein irrationales Moment des 'theîon' (= numen) richtig

[1] Die mobilitas dei bei Lactanz.

gefühlt wurde und Religion selber gegen ihre Rationalisierung in Schutz genommen wurde. Denn wo immer man für den 'lebendigen' Gott und für Voluntarismus gestritten hat, stritten Irrationalisten gegen Rationalisten, wie Luther gegen Erasmus. Und Luthers 'omnipotentia dei' in seinem 'De servo arbitrio' ist nichts anderes als die Verbindung der majestas als schlechthinniger Überlegenheit mit dieser 'Energie' als des rastlos und restlos Drängenden, Tätigen, Bezwingenden, Lebendigen. Auch in der Mystik lebt dies Energische sehr stark, wenigstens in der 'voluntaristischen', in der Liebesmystik. In der aufzehrenden Glut der Liebe, deren andringende Gewalt der Mystiker kaum erträgt, die ihn zerdrückt und die er bittet, zu mildern, damit er nicht selber vergehe, und in ihrem Andringenden kehrt es drastisch wieder. Und in diesem Andringenden hat diese 'Liebe' noch ihre fühlbare Verwandtschaft mit der zehrenden, sengenden 'orgḗ' selber: es ist die gleiche *Energie,* nur anders gewendet. 'Die Liebe — sagt ein Mystiker — ist nichts anderes denn gelöschter Zorn.' — Noch in Fichte's Spekulation über das Absolute als den gigantischen, unrastenden Tatendrang, und in Schopenhauers dämonischem 'Willen' kehrt dieses 'Energische' wieder, und bei beiden mit demselben Fehler, den schon der Mythus begeht: dem nämlich, daß 'natürliche' Prädikate, die nur als Ideogramme für ein ineffabile gebraucht werden dürfen, auf das Irrationale real übertragen und daß Symbole des Gefühls-ausdruckes für adäquate Begriffe und für Grundlagen 'wissenschaftlicher' Erkenntnisse genommen werden. — Auf ganz eigentümliche Weise erlebt und betont ist dies Moment des numinos-Energischen, wie wir weiter unten sehen werden, von und bei Goethe in seinen seltsamen Schilderungen dessen, was er das 'Dämonische' nennt.

* * *

Das Gemüts- und Dienst-Verhältnis gegenüber dem Göttlichen wird im Griechischen im allgemeinen mit eusébeia bezeichnet. Daneben gibt es eulábeia. Ihr Unterschied von eusébeia läßt sich genau angeben. Sie ist eusébeia als vornehmlich bezogen auf die bisher entwickelten drei Momente des Numinosen.



FÜNFTES KAPITEL

DAS MOMENT DES MYSTERIUM

Ein b e g r i f f e n e r Gott
ist kein Gott. Tersteegen

'*Mysterium tremendum*' nannten wir das numinose Objekt und wandten uns zunächst zur Bestimmung des — selber nur analogischen — Nebenbegriffes, des *tremendum*, weil seine Analyse leichter ist als die des Hauptbegriffes *mysterium*. Wir müssen jetzt versuchen, auch diesem deutend näher zu kommen. Denn das Moment des tremendum ist keineswegs eine bloße Explikation von 'mysterium', sondern ein synthetisches Prädikat desselben. Zwar die Gefühls-reaktionen, die dem einen antworten, fließen uns leicht von selber über in die, die dem anderen antworten. Ja für unser Sprachgefühl ist mit dem Begriffe des 'Mysterium' sein synthetisches Prädikat, das tremendum, gemeinhin so fest verbunden, daß man das eine Moment kaum nennen kann, ohne daß auch das andere sogleich mit anklingt. 'Geheimnis' ist leicht von selber schon 'schauervolles Geheimnis'. Aber das muß keineswegs immer sein. Die Momente des tremendum und des mysteriosum sind in sich bestimmt verschieden, und das Moment des Mysteriösen im Numinosen kann dem des tremendum im Gefühlserlebnisse überwiegen, ja so stark in den Vordergrund treten, daß das andere neben ihm fast abklingt. Das wäre wieder an einigen Formen der Mystik leicht deutlich zu machen. Das eine kann gelegentlich auch für sich ganz allein das Gemüt hinnehmen, ohne daß das andere mit eintritt. — Das Mysterium minus des Momentes des tremendum können wir näher bezeichnen als das Mirum oder das Mirabile. Dieses mirum ist an sich noch nicht ein

admirandum. Dazu wird es erst durch die später zu nennenden Momente des fascinans und des augustum. Noch nicht das 'Bewundern', sondern nur erst das 'Sich Wundern' entspricht ihm. Und zwar das Sich Wundern im echten Sinne, das zunächst ein rein im Gebiete des Numinosen liegender Gemütszustand ist und nur in abgeblaßter und verallgemeinerter Form auf andere Gebiete übertragen zum Erstaunen im allgemeinen wird. (Vgl. was unten über tāmahh und āścarya gesagt ist.)

Suchen wir für die dem mirum eigentümliche Gemütsreaktion nach einem Ausdrucke, so finden wir auch hier zunächst nur einen Namen, der selber durchaus auf eine 'natürliche' Gemüts-zuständlichkeit geht und deswegen wieder nur analogische Bedeutung hat: das ist etwa 'stupor'. Stupor ist deutlich verschieden von tremor und bedeutet das starre Staunen, das 'völlig auf den Mund geschlagen sein', das absolute Befremden[1]. Mysterium[2], im allge-

[1] Vgl. auch obstupefacere. Noch genauer ist das griechische thámbos und thambeîsthai. Der Laut thamb malt den Gemütszustand dieses starren Staunens ausgezeichnet gut. Und die Stelle Mc. 10, 32 kaì ethamboȳnto, hoi dè akoloythoȳntes efoboynto gibt den Unterschied zwischen den Momenten des 'stupendum' und des 'tremendum' sehr fein an. Anderseits gilt gerade vom thámbos, was auf S. 31 von der leichten und schnellen Mischung beider Momente gesagt ist, und dann ist thámbos geradezu ein klassischer Terminus für den Edel-Schauder des Numinosen überhaupt. So Mc. 16, 5. — Luther übersetzt dann ganz richtig: 'Und sie entsetzten sich'. — Das Malende des Stammes thamb kehrt wieder im hebräischen tāmahh. Auch dieses heißt 'bestürzt sein', auch dieses geht über in 'sich entsetzen' und auch dieses blaßt sich ab zu bloßem 'sich wundern'. — Genau der gleiche Bedeutungswandel findet sich bei dem Sanskrit-Worte āścarya, von dem später die Rede sein wird. — Ein ähnlich malendes Wort wie thamb, mit ähnlichem Sinne ist unser 'baff'-sein, oder das holländische 'verbazen'. Beide meinen den völligen stupor.

[2] Mysterium, Mystēs, Mystik leiten sich wahrscheinlich ab von einem Stamme, der im Sanskrit (muš) noch erhalten ist. (Muš) heißt verborgenes versecktes, geheimes treiben und kann darum den Sinn von betrügen

mush.

meinen (und abgeblaßten) Sinne genommen, heißt ja auch zunächst nur Geheimnis im Sinne des Fremdartigen, Unverstandenen und Unerklärten, und insofern ist mysterium selber für das von uns Gemeinte nur ein Analogie-begriff aus dem Bereiche des Natürlichen, der sich zur Bezeichnung anbietet eben um einer gewissen Analogie willen, ohne die Sache wirklich zu erschöpfen. Dieses selber aber, nämlich das religiös Mysteriöse, das echte Mirum, ist, um es vielleicht am treffensten auszudrücken, das *'Ganz andere'*, das thāteron, das anyad, das alienum, das Fremde und Befremdende, das aus dem Bereiche des Gewohnten, Verstandenen und Vertrauten und darum 'Heimlichen' schlechterdings Herausfallende und zu ihm in Gegensatz sich Setzende und *darum* das Gemüt mit starrem Staunen Erfüllende.

Das ist wieder schon so auf der niedrigsten Stufe erster roher Regung des numinosen Gefühls in der Religion der Primitiven. Nicht, daß man es hier mit *'Seelen'*, mit kuriosen Entitäten, die man zufälligerweise nicht sehen kann, zu tun habe, wie der Animismus meint, ist auf dieser Stufe das Eigne. Seelen-Vorstellungen und ähnliche Begriffe sind vielmehr alle erst nachträgliche 'Rationalisierungen', die den Versuch machen, das Rätsel des mirum nun doch irgendwie zu deuten, und die dann für das Erlebnis selber immer sogleich auch eine dämpfende, abschwächende Wirkung haben. Aus ihnen geht nicht die Religion, sondern die Rationalisierung der Religion hervor, die dann oft endet in so derber Theorie mit so plausiblen Deutungen, daß das Mysterium geradezu ausgetrieben wird[1]. Durchsyste-

und stehlen erhalten. Dieser Stamm steckt wohl auch in unserem 'muscheln' = etwas unauffällig tun, was nicht bemerkt werden soll (etwa beim Kartenspiel), oder undeutlich reden. Vgl. auch munkeln und mogeln.

[1] Vor einer 'begriffenen' *Seele* graut's einem nicht mehr, wie der

matisierter Mythus so gut wie durchgeführte Scholastik sind Auswalzungen des religiösen Grundvorganges, die ihn selber zugleich platt walzen und schließlich austreiben. Das Eigne ist hier vielmehr, auch schon auf der niedrigsten Stufe, wieder nur ein eigentümliches Gefühls-moment selber: eben der stupor vor einem 'gänzlich Anderen', mag man dann ein solches 'Anderes' einen Geist, einen Dämon, einen Deva oder mag man es überhaupt nicht benennen, mag man zu seiner Deutung und Festhaltung Fantasiegebilde neu erzeugen oder Fantasie-erzeugnisse von Fabelwesen, die die fabelnde Fantasie abseits und vor der Regung der dämonischen Scheu etwa schon hervorbrachte, ihnen als Unterlage geben.

Nach Gesetzen, von denen noch zu reden sein wird, wird dies Gefühl des 'Ganz anderen' sich hängen an oder okkasionell miterregt werden durch Gegenstände, die durch sich schon 'natürlich'-rätselhaft sind, befremdend wirken, frappieren, an und durch befremdliche und auffallende Erscheinungen, Vorgänge und Dinge in der Natur, unter den Tieren, unter den Menschen. Aber auch hier handelt es sich dann um Angesellung eines art-besonderen, nämlich eines numinosen Gefühls-momentes an ein 'natürliches', nicht aber um eine Gradsteigerung des letzteren. Es gibt keinen Gradübergang von natürlicher Befremdung zu dämonischer Befremdung. Und für diese hat eigentlich doch auch der Ausdruck 'Mysterium' erst seinen Vollklang. Man fühlt das vielleicht noch mehr bei dem Beiwort mysteriös als bei dem Hauptwort Mysterium. Niemand wird von einem Uhrwerk, das er nicht durchschaut, oder von einer Wissenschaft, die er nicht versteht, e r n s t h a f t sagen: Das ist mir 'mysteriös'. Man könnte vielleicht einwenden: mysteriös sei uns das,

---

Spiritismus beweist. Damit hört sie aber auf, für Religions-kunde von Belang zu sein.

was für uns schlechthin und in jedem Falle ein Unverstandenes sei und bleibe, während das nur zur Zeit noch nicht Verstandene, grundsätzlich aber Verstehbare nur 'problematisch' zu nennen sei[1]. Aber das erschöpft die Sache keineswegs. Ungreifbar und unbegreifbar ist der wirklich 'mysteriöse' Gegenstand nicht nur, weil mein Erkennen in bezug auf ihn gewisse unaufhebbare Schranken hat, sondern weil ich hier auf ein überhaupt 'Ganz anderes' stoße, das durch Art und Wesen meinem Wesen inkommensurabel ist und vor dem ich deshalb in erstarrendem Staunen zurückpralle. Trefflich gibt Augustin dieses erstarren machende Moment des 'Ganz anderen', des 'dissimile', und seinen Gegensatz gegen die rationale Seite des numen, gegen das 'simile', an in Conf. 11, 9, 1:

> Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione! Et inhorresco, et inardesco. Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum. Inardesco, in quantum similis ei sum.

Man kann sich das eben Gesagte noch an dem apokryfen Absenker und Zerrbilde des Numinosen, an der Gespensterfurcht, verdeutlichen. Versuchen wir eine Analyse des Gespenstes. Das eigentümliche Gefühls-moment der 'Scheu' ihm gegenüber haben wir schon oben bezeichnet als das des 'Gruselns' oder 'Gräsens'. Schon das Gruseln trägt offenbar bei zu dem Reize, den Gespenster-geschichten ausüben: sofern nämlich die hernach einsetzende Entspannung und Wiederbefreiung des Gemütes von ihm ein wohliges Behagen auslöst. In dieser Hinsicht ist dann aber eigentlich nicht das Gespenst selber das Lust-Gebende, sondern der Umstand, daß wir es wieder loswerden. Offenbar genügt das nun aber garnicht, den bestrickenden Reiz der Gespenster-geschichte zu erklären. Des Gespenstes eigentlicher Reiz besteht vielmehr darin, daß es ein mirum ist

[1] So faßt es z. B. Fries.

und als solches auf die Fantasie durch sich selber ungemein reizend, Interesse und starke Neugier weckend wirkt. Es selber, dieses sonderbare Ding, lockt die Fantasie. Das tut es aber nicht dadurch, daß es 'etwas Langes, Weißes' ist (wie einmal jemand 'Gespenst' definiert hat), oder dadurch, daß es eine 'Seele' ist, oder durch sonst eins der positiven und begrifflichen Prädikate, die die Fantasie von ihm erfindet, sondern dadurch, daß es ein Wunderding, ein 'Unding', ein Ding ist, das 'es eigentlich garnicht gibt', daß es das 'ganz Andere' ist, ein Etwas, das nicht hineingehört in den Kreis unserer Wirklichkeit, sondern einer schlechthin anderen, die zugleich ein unbändiges Interesse im Gemüte wirkt.

Was aber in solcher Karikatur noch erkenntlich ist, das gilt in viel stärkerem Sinne vom Dämonischen selber, von dem das Gespenstische nur ein Absenker ist. Und indem sich auf der Linie des Dämonischen dieses Moment des numinosen Gefühles, dieses Gefühl des 'Ganz anderen' steigert und verdeutlicht, ergeben sich seine höheren Ausgestaltungen, die den numinosen Gegenstand in Gegensatz setzen nicht nur zu allem Gewohnten und Vertrauten, d. h. schließlich zur 'Natur' überhaupt, und es damit zum 'Übernatürlichen' machen, sondern zuletzt zur 'Welt' selbst, und es damit zum 'Überweltlichen' selber erhöhen.

Das 'Übernatürliche' und das 'Überweltliche' sind Bezeichnungen, die aussehen wie positive Prädikate. Und indem wir sie dem Mysteriösen beilegen, scheint sich das 'Mysterium' seiner anfänglich nur negativen Bedeutung zu entkleiden und zu positiver Aussage zu werden. Das ist nach seiten des Begriffes wieder nur Schein. Denn 'Übernatürlich' und 'Überweltlich' sind ja doch offenbar selber nur verneinende und ausschließende Prädikate in bezug auf Natur und Welt. Richtig aber ist es nach seiten des in

der Tat höchst positiven Gefühls-inhaltes, der nur auch hier wieder nicht auflösbar ist. Durch diesen werden uns die Namen 'Überweltlich' und 'Übernatürlich' unbesehens zu Bezeichnungen einer eigentümlichen, 'ganz anderen' Wirklichkeit und Wieheit, von deren Eigenart wir etwas fühlen, ohne ihm begrifflich klaren Ausdruck geben zu können. —

Auch das 'Epékeina' der Mystik ist wieder nur Höchst- und Überspannung der irrationalen Momente, die in der Religion schon selber liegen. Die Mystik setzt diese Entgegensetzung des numinosen Objektes als des 'Ganz anderen' nur fort bis zum Äußersten, indem sie sich nämlich nicht begnügt, es allem Natürlichen und Weltlichen gegenzusetzen, sondern schließlich dem 'Sein' und dem 'Seienden' selber. Sie nennt es schließlich 'das Nichts' selbst. Sie meint mit dem Nichts nicht nur das, was durch nichts besagbar ist, sondern das schlechthin und wesentlich Andere und Gegensätzliche zu allem, was ist und gedacht werden kann. Indem sie aber so die Verneinung, die Gegensetzung, die das einzige ist, was hier der Begriff leisten kann, um das Moment des 'Mysterium' zu fassen, bis zum Paradoxen steigert, wird ihr dann das positive Wie des 'Ganz anderen' zugleich höchst lebendig im Gefühl, und zwar im Gefühls-überschwang. Was aber so von dem sonderbaren 'nihil' unserer Mystiker gilt, das gilt ganz gleichermaßen von dem 'śūnyam' und der 'śūnyatā', von dem 'Leeren' und der 'Leere' der buddhistischen Mystiker. Demjenigen, der für die Mysterien-sprache und für die Ideogramme oder Deute-Zeichen der Mystik die innere Fühlung nicht hat, der die Matrix nicht selber besitzt, aus der jene sich notwendig gebären, muß dieses Trachten buddhistischer Frommer nach dem 'Leeren' und 'Leerwerden' ganz ebenso wie das Trachten unserer Mystiker nach dem Nichts und nach dem zu-Nichte-werden wie eine Art Toll-

heit erscheinen, und damit das Buddhatum selber wie ein gemütskranker 'Nihilismus'. Aber wie das 'Nichts' so ist das 'Leere' in Wahrheit ein numinoses Ideogramm des 'Ganz Anderen'. Das śūnyam ist das mirum schlechthin, zugleich gesteigert in das 'Paradoxe' und in das 'Antinomische', von dem sogleich die Rede sein wird. Wer diese Erkenntnis nicht mitbringt, dem müssen die Schriften über die prajñā pāramitā, die das śūnyam verherrlichen wollen, als reiner Irrsinn erscheinen. Und völlig unbegreiflich muß ihm bleiben, welch einen Zauber gerade sie auf Millionen ausgeübt haben.

Dieses Moment des Numinosen, das wir sein Mysterium nennen, macht nun zugleich, fast auf allen Linien der religions-geschichtlichen Entwicklung, in sich selbst eine Entwicklung durch, die eine Steigerung, eine immer herbere Potenzierung seines Mirum-Charakters ist. Und zwar lassen sich dafür drei Stufen angeben: die Stufe des Nur-Befremdlichen, die des Paradoxen und die des Antinomischen. a) Als das 'Ganz andere' ist das mirum zunächst das Unerfaßliche und Unfaßliche, das akatálēpton, wie Chrysostomus sagt, dasjenige was unserm 'Begreifen' sich entzieht, sofern es unsere 'Kategorien transzendiert'. b) Aber es überschreitet sie nicht nur, macht sie nicht nur ohnmächtig, sondern es scheint sich gelegentlich zu ihnen in Gegensatz zu setzen, sie aufzuheben und zu verwirren. Es ist dann nicht nur unerfaßlich, sondern es wird nun geradezu paradox; es ist dann nicht nur über alle Vernunft, sondern es scheint 'wider die Vernunft' zu gehen. c) Und hiervon wieder die schärfste Form ist, was wir das Antinomische nennen. Dies ist noch mehr als das nur Paradoxe. Denn hier scheinen nicht nur Aussagen sich zu ergeben, die wider die Vernunft, ihre Maßstäbe und ihre Gesetzgebung sind, sondern die sich in sich selbst entzweien und von

ihrem Gegenstande selber opposita aussagen, die unvereinbare und unauflösliche Gegensätze zu sein scheinen. Das Mirum erscheint hier dem menschlichen Verstehenwollen in seiner allerherbsten Form. Nicht nur unseren Kategorien unerfaßlich, nicht nur, wegen seiner dissimilitas, unfaßlich, auch nicht nur die Vernunft verwirrend, blendend, ängstigend, in Not setzend, sondern in sich selber entgegengesetzt bestimmt, in Gegensatz und Widerspruch. Diese Momente müssen nach unserer Theorie sich besonders in der 'Mystischen Theologie' finden, wenn diese nach ihrem Wesen durch 'Überwiegen des Irrationalen in der Gottesidee' entspringen soll. Und das tun sie anerkannter Maßen auch wirklich. Mystik ist eben wesentlich und in erster Linie eine theologia des mirum: des 'Ganz anderen'. Darum wird sie häufig, wie beim Meister Eckehart, eine Theologie des Unerhörten, der nova et rara, oder wie in der Mystik des Mahayána eine Wissenschaft des Paradoxen und der Antinomien, und im allgemeinen ein Angriff auf die natürliche Logik und treibt zu der Logik der coincidentia oppositorum (und wo sie entartet, treibt sie mit dieser noch ein tändelndes Spiel des geistreichen Verblüffens). Aber auch damit ist 'die Mystik' nichts der gemeinen Religion schlechthin entgegengesetztes. Die wahren Verhältnisse werden hier sofort klar, wenn man die hier genannten Momente und ihr deutliches Entspringen aus dem allgemein-religiösen Momente des numinosen 'Ganz anderen', ohne das es gar kein echtes religiöses Gefühl gibt, gerade bei Männern gewahrt, die man gewöhnlich aller Mystik entgegensetzt: bei Hiob und bei Luther. Die Momente des 'Ganz anderen' als Paradox und Antinomie bilden gerade das, was wir die 'hiobische' Gedankenreihe nennen, die für keinen bezeichnender ist als für Luther. Von ihr wird später noch die Rede sein.

SECHSTES KAPITEL

NUMINOSE HYMNEN

Den Unterschied zwischen nur 'rationaler' Verherrlichung der Gottheit und einer solchen, die auch von dem Irrationalen, dem Numinosen, nach den Momenten des 'tremendum mysterium', ein Gefühl gibt, mag der Vergleich folgender Dichtungen zeigen. Gellert weiß 'die Ehre Gottes aus der Natur' mächtig und prächtig genug zu singen:

Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre,
Ihr Schall pflanzt seinen Namen fort.

Hell, rational und vertraulich ist hier alles bis zu der Schlußstrofe einschließlich:

Ich bin Dein Schöpfer, bin Weisheit und Güte,
Ein Gott der Ordnung und Dein Heil.
Ich bin's! Mich liebe von ganzem Gemüte,
Und nimm an meiner Gnade teil.

Aber so schön dieser Hymnus ist, die 'Ehre Gottes' ist hier doch nicht völlig getroffen. Es fehlt ein Moment, das uns sofort fühlbar wird, wenn wir mit diesem Hymnus den um ein Menschenalter früher von E. Lange auf 'die Majestät Gottes' gedichteten vergleichen:

Vor Dir erbebt der Engel Chor,
Sie schlagen Aug' und Antlitz nieder,
So schrecklich kommst Du ihnen vor.
Und davon schallen ihre Lieder.
Die Kreatur erstarrt
Vor Deiner Gegenwart,
Womit ist alle Welt erfüllet.
Und dieses Äußere weist,
Unwandelbarer Geist,
Ein Bild, worein Du Dich verhüllest.

Dein Lob vermelden immerdar
Die Cherubim und Serafinen.

Vor Dir der Ältesten graue Schar
In Demut auf den Knien dienen.
Denn Dein ist Kraft und Ruhm,
Das Reich und Heiligtum,
Da mich Entsetzen mir entreißet.
Bei Dir ist Majestät,
Die über alles geht,
Und heilig, heilig, heilig heißet [1].

Das ist mehr als Gellert. Und selbst hier fehlt noch etwas, das wir im Liede der Serafim in Jes. 6 finden. Trotz seiner 'Erstarrung' singt auch Lange zehn lange Strofen, — die Engel knapp zwei Verse. Und unaufhörlich nennt er Gott Du, — die Engel reden vor Jahveh in der dritten Person [2].

Ungewöhnlich reich an numinosem Hymnus und Gebet ist die Liturgie des Jom Kippur, des großen Versöhnungstages der Juden. Sie ist überschattet vom Dreimal-heilig der Serafim aus Jes. 6, das öfters wiederkehrt, und sie hat so wundervolle Gebete wie das Ubekēn tēn pachdekā:

So lasse denn kommen, JHVH, unser Gott, Deine Furcht über alle Deine Geschöpfe und ehrfürchtiges Bangen (ēmātekā!) vor Dir über alles, was Du erschaffen, daß Dich fürchten alle Deine Geschöpfe und vor Dir sich bücken alle Wesen, und sie alle werden mögen ein Bund, Deinen Willen zu tun von ganzem Herzen, wie wir es erkennen, JHVH, unser Gott, daß die Herrschaft ist bei Dir, die Macht in Deiner Hand und die Kraft in Deiner Rechten und Dein Name erhaben über alles, was Du geschaffen.

---

[1] Vgl. A. Bartels: Ein feste Burg ist unser Gott. Deutsch-christliches Dichterbuch, S. 274.

[2] In der Tat, man kann das Höchste nicht immer duzen. Die heil. Teresa sagt zu Gott 'Ew. Majestät' und die Franzosen gern Vous. Und ganz nahe am Tremendum mysterium des Numinosen ist Goethe, wenn er am 31. Dez. 1823 zu Eckermann sagt:

Die Leute traktieren den göttlichen Namen, als wäre das unbegreifliche, garnicht auszudenkende höchste Wesen nicht viel mehr als ihresgleichen. Sie würden sonst nicht sagen: der Herrgott, der liebe Gott, der gute Gott. Wären sie durchdrungen von seiner Größe, sie würden verstummen und ihn vor Verehrung nicht nennen mögen.

Oder das Qādosch attā:

> Heilig bist Du und furchtbar (norā) Dein Name, und kein Gott außer Dir, wie geschrieben steht: 'Und erhaben ist JHVH Zebaoth im Gerichte und der heilige Gott geheiligt in Gerechtigkeit.'

Auch die herrlichen Lieder Jigdal Elohim Chaj und Adon 'olām' tönen diesen Klang weiter, und so manche Stücke aus der 'Königskrone' des Salomo ben Jehudah Gabirol, wie das Niflaïm:

> Wunderbar sind Deine Werke,
> Und meine Seele es erkennt und weiß.
> Dein, o Gott, ist die Macht und die Größe,
> Der Glanz und der Ruhm und der Preis.
> Dein die Herrschaft über alles,
> Der Reichtum und die Ehre.
> Die Geschöpfe der Höh' und Tiefe bezeugen, daß du dauerst,
> Wenn sie sinken ins Leere.
> Dein ist die Kraft, an deren Geheimnis
> Ermüdet der Gedanke;
> Denn Du bist mächtiger
> Als seine Schranke.
> Dein der Allmacht Hülle,
> Das Geheimnis und der Urgrund.
> Dein der Name, verborgen den Männern des Lichts,
> Und die Kraft, haltend die Welt überm Nichts,
> Die Verborgenes offenbart am Tage des Gerichts ...
> Und der Thron, erhaben über aller Hoheit Fülle,
> Und die Wohnung in des Äthers Geheimnis-hülle.
> Dein das Dasein, dessen Lichte entstrahlet alles Leben,
> Davon wir sagen, daß wir nur in seinem Schatten weben.

Oder wie das Attā nimßā:

> Du bist!
> Nicht des Ohres Hören und des Auges Licht
> Kann Dich erreichen.
> Kein Wie, Warum und Wo
> Haftet an Dir als Zeichen.
>
> Du bist!
> Dein Geheimnis ist verborgen:
> Wer mag es ergründen!
> So tief, so tief —
> Wer kann es finden! [1]

[1] Aus M. Sachs: Festgebete der Israeliten, 3. Teil, 15. Aufl. Breslau 1898.

SIEBENTES KAPITEL
DAS FASCINANS

Der Du vergnügst alleine
So wesentlich, so reine —

Der qualitative Gehalt des Numinosen (an den das Mysteriosum die Form gibt), ist einerseits das schon ausgeführte abdrängende Moment des tremendum mit der 'majestas'. Anderseits aber ist er offenbar zugleich etwas eigentümlich Anziehendes, Bestrickendes, *Faszinierendes,* das nun mit dem abdrängenden Momente des tremendum in eine seltsame Kontrast-harmonie tritt[1]. Diese Kontrast-Harmonie, dieser Doppel-charakter des Numinosen ist es, für den die ganze Religions-geschichte zeugt: mindestens von der Stufe der 'dämonischen Scheu' an. Sie ist das seltsamste und beachtlichste Vorkommnis überhaupt in der Religionsgeschichte. So grauenvoll-furchtbar das Dämonisch-Göttliche dem Gemüte erscheinen kann, so lockend-reizvoll ist es gleichzeitig. Und die Kreatur, die vor ihm erzittert in demütigstem Verzagen, hat immer zugleich den Antrieb, sich zu ihm hinzuwenden, ja es irgendwie sich anzueignen. Das Mysterium ist ihm nicht bloß das Wunderbare, es ist ihm auch das Wundervolle. Und neben das Sinnverwirrende tritt das Sinn-berückende, Hinreißende, seltsam Entzückende, das oft genug zum Taumel und Rausch sich Steigernde, das Dionysische der Wirkungen des numen. Wir wollen es 'das Fascinans' nennen.

Die rationalen Vorstellungen und Begriffe, die diesem irrationalen Momente des fascinans parallel gehen und es

[1] 'Gleichwie wir ein Heiligtum mit Furcht ehren und doch nicht davor fliehen, sondern mehr hinzudringen',
sagt Luther. Vgl. Sermon von den guten Werken, zum ersten Gebot der zweiten Tafel, Absatz 3. — Und ein heutiger Dichter schreibt: 'Vor dem mir graut — zu dem nichts drängt.'

schematisieren, sind Liebe, Erbarmen, Mitleid, Hilfswilligkeit: alles 'natürliche' Momente allgemeiner seelischer Erfahrung, nur in Vollendung gedacht. Aber so wichtig diese Momente sind für das religiöse Seligkeits-erlebnis, sie erschöpfen es durchaus nicht. Wie die religiöse Unseligkeit — als Erlebnis der 'ira' — tief irrationale Momente in sich hat, so auch ihr Gegenstück, die religiöse Seligkeit. Beseligung ist mehr, viel mehr, als bloßes natürliches Getröstet-sein, Zuversicht-haben, Liebesglück, wenn auch in noch so hohen Steigerungen. Der 'Zorn', rein rational oder rein ethisch gefaßt, erschöpfte noch nicht jenes tief Schauervolle, das im Geheimnis der Gottheit beschlossen ist. Und 'gnädige Gesinnung' erschöpft noch nicht dieses tief Wundervolle, das im beseligenden Geheimnis erlebter Gottheit liegt. Wohl ist es bezeichenbar mit dem Namen 'Gnade', aber dann in dem volleren Sinne des Wortes, wie ihn die Sprache der Mystiker tatsächlich meint, und in dem er zwar die Gnadengesinnung einschließt, aber zugleich eben 'noch mehr'.

Dies 'Noch mehr' hat seine Vorstufen schon tief unten in der Religions-geschichte. Wohl wäre es möglich, ja fast wahrscheinlich, daß das religiöse Gefühl auf der ersten Stufe seiner Entwicklung zunächst nur mit dem einen seiner Pole, nämlich mit dem *abdrängenden*, aufbrach und zunächst nur erst als dämonische Scheu Gestalt gewann. Dafür spricht zum Beispiel, daß noch auf späten Stufen der Entwicklung das Wort für 'religiös verehren' eigentlich 'versöhnen', 'Zorn stillen' bedeutet. So im Sanskrit aparādh [1]. Aber von solcher dämonischen Scheu allein, wenn sie eben weiter nichts war und nicht selber nur ein Moment eines Volleren, das allgemach ins Bewußtsein drängt,

[1] Später kann der ursprüngliche Sinn fast völlig abgeklungen sein und das Wort dann einfach 'verehren' heißen.

ist kein Übergang möglich zu den Gefühlen positiver Hinkehr zum numen. Von ihr aus könnte sich ein Kultus nur ergeben in Gestalt des 'apaiteîsthai' und des 'apotrépein' in Form von Sühnungen und Versöhnungen, Zorn-Stillungen und -Abwendungen. Aus ihr kann sich nie erklären, daß das Numinose gesucht, begehrt, erwünscht wird, erwünscht wird nicht nur um der natürlichen Förderung und Hilfe willen, die man von ihm erwartet, sondern auch um seiner selbst willen, und nicht nur in den Formen des 'rationalen' Kultus, sondern auch in jenen seltsamen 'sakramentalen' Handlungen, Riten und Kommunions-methoden, in denen der Mensch sich selber in Besitz des Numinosen zu setzen sucht.

Neben den im Vordergrunde der Religions-geschichte stehenden normalen und leichtverständlichen Äußerungen und Formen des religiösen Handelns wie Versöhnungen, Bitte, Opfer, Dank usw. stehen eine Reihe seltsamer Dinge, die immer mehr die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, und in denen man glaubt, neben der bloßen Religion die Wurzeln der 'Mystik' erkennen zu können. Durch eine Menge seltsamer Gebarungen und fantasievoller Vermittlungen versucht hier der Religiöse, sich des Mysteriösen selber zu bemächtigen, sich mit ihm zu erfüllen, ja sich mit ihm zu verselbigen. Diese Gebarungen zerfallen in zwei Klassen: die der magischen Verselbigung seiner selbst mit dem numen durch magisch-kultisches Handeln, durch Formel, 'Weihe', Beschwörung, Konsekration, Einbannung u. a., und anderseits die schamanistischen Verfahren der 'Besitzung', Einwohnung, Selbsterfüllung in Exaltation und Ekstase. Die Ausgänge waren hier zunächst wohl einfach magische, und die Absicht dabei war wohl erst nur die, die Wunderkraft des numen sich anzueignen für 'natürliche' Zwecke. Aber dabei bleibt es nicht. Das Innehaben selber und das

Ergriffensein vom numen wird Selbstzweck, wird um seiner selbst willen gesucht, mit Aufbietung der raffiniertesten und wildesten Verfahren der Askese. Die 'vita religiosa' beginnt. Und in diesen seltsamen, oft bizarren Zuständen numinoser Ergriffenheit zu weilen wird selber ein Gut, ja ein Heil, das gänzlich verschieden ist von den durch Magie erstrebten profanen Gütern. Auch hier setzt dann die Entwicklung, Reinigung und Reife des Erlebens ein. Die sublimsten Zustände geläuterten 'Im Geiste seins' und geadelter Mystik sind das Ende der Sache. Und so sehr verschieden diese selber wieder unter sich sind, so ist doch ihr Gemeinsames, daß in ihnen das Mysterium nach seinem positiven Reale und nach seinem inneren Wie erlebt wird, und zwar als ein unerhört Beseligendes, zugleich aber wieder so, daß wieder nicht ausgesagt oder begrifflich gemacht, sondern nur erlebt werden kann, worin denn eigentlich diese Beseligung besteht. Was die 'Heilslehre' an positiv angebbaren Heilsgütern aufweist, umgreift und durchquickt sie alle, aber sie erschöpft sich nicht in ihnen. Und indem sie sie durchdringt und durchglüht, macht sie aus ihnen selber mehr, als was der Verstand von ihnen begreift und sagt. Sie gibt den Frieden, der über alle Vernunft ist. Die Zunge lallt nur davon. Und nur in Bildern und Analogien gibt sie von ferne von sich einen unzulänglichen und verworrenen Begriff.

'Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, was in keines Menschen Herz gekommen ist' — wer fühlte nicht den Hochklang dieser Worte Pauli und das Rauschende, Dionysische in ihnen. Lehrreich ist an ihnen, daß in solchen Worten, in denen das Gefühl sein Höchstes sagen möchte, auch alle 'Bilder' wieder zurücktreten, daß das Gemüt hier 'von Bildern kommt' und zu reinen Negativen greift. Und noch lehrreicher ist, daß wir beim Lesen und Hören sol-

cher Worte ihr nur Negatives — garnicht merken! Daß wir uns an ganzen Ketten solcher Negativen entzücken, ja berauschen können, und daß ganze Hymnen tiefster Eindrücklichkeit gedichtet worden sind, in denen eigentlich nichts steht:

> O Gott, Du Tiefe sonder Grund,
> Wie kann ich Dich zur Genüge kennen,
> Du große Höh', wie soll mein Mund
> Dich nach den Eigenschaften nennen.
> Du bist ein unbegreiflich Meer:
> Ich senke mich in Dein Erbarmen.
> Mein Herz ist rechter Weisheit leer,
> Umfasse mich mit Deinen Armen.
> Ich stellte Dich zwar mir
> Und andern gerne für.
> Doch werd' ich meiner Schwachheit innen.
> Weil alles, was Du bist,
> Ohn End und Anfang ist,
> Verlier ich drüber alle Sinnen [1].

Lehrreich ist das für den Umstand, wie unabhängig der positive Gehalt ist von begrifflicher Ausdrücklichkeit, wie stark er erfaßt, wie gründlich er 'verstanden', wie tief er gewürdigt werden kann, rein mit, in und aus dem Gefühl selbst.

Bloße 'Liebe', bloßes 'Vertrauen', so beglückend sie sind, erklären uns nicht jenes Moment der Entzücktheit, das in unseren zartesten und innigsten Heilsliedern webt, zumal in unseren auf das Endheil gehenden Sehnsuchtsliedern:

> Jerusalem, du hochgebaute Stadt . . .

oder

> Ich hab' von ferne, Herr, deinen Thron erblickt . . .

oder in den fast tanzenden Versen des Bernard von Clugny:

---

[1] Ernst Lange's († 1727) Hymnus auf Gottes Majestät, bei A. Bartels, S. 273.

Urbs Sion unica, mansio mystica, condita caelo,
Nunc tibi gaudeo, nunc tibi lugeo, tristor, anhelo.
Te, quia corpore non queo, pectore saepe penetro;
Sed caro terrea, terraque carnea, mox cado retro.
Nemo retexere, nemoque promere sustinet ore,
Quo tua moenia, quo capitolia plena nitore.
Id queo dicere, quomodo tangere pollice coelum,
Ut mare currere, sicut in aëre figere telum.
Opprimit omne cor ille tuus tecor, o Sion, o pax.
Urbs sine tempore, nulla potest fore laus tibi mendax.
O nova mansio, te pia concio, gens pia munit,
Provehit, excitat, auget, identitat, efficit, unit [1].

oder

Seligstes Wesen, unendliche Wonne,
Abgrund der allervollkommensten Lust,
Ewige Herrlichkeit, prächtigste Sonne,
Der nie Veränderung noch Wechsel bewußt.

oder

O, wer doch gar wär ertrunken
In der Gottheit Urgrundsee,
Damit er wär ganz entsunken
Allem Kummer, Angst und Weh.

Hier lebt das 'Mehr' des fascinans. Es lebt ebenso in den hochgespannten Lobpreisungen des Heilsgutes, die in allen Heilsreligionen wiederkehren und die überall in so sonderbarem Gegensatz stehen zu der scheinbaren Ärmlichkeit und häufigen Kindlichkeit dessen, was in Begriff oder Bild nun wirklich in Aussicht gestellt wird. Das Letztere hat wohl jeder gespürt, der etwa mit Dante durch Hölle, Fegefeuer, Himmel und Himmelsrose gewandert ist, in immer gespannterer Erwartung, daß der Vorhang endlich falle. Er fällt. Und fast erschrickt man, so wenig ist dahinter:

Nella profunda e chiara sussistenza
Dell' alto lume parvermi tre giri
Di tre colori e d'una continenza.

---

[1] Bernardus Morlanensis: De vanitate mundi et gloria caelesti (ed. Eilh. Lubinus, Rostochii, 1610; B, 2).

Ist man soweit gereist, so fragt der 'natürliche Mensch', um drei farbige Kreise zu sehen! Aber die Zunge des Sehers stammelt noch vor Erregung beim Zurückdenken an das Geschaute:

> Oh, quanto è corto il dire e come fioco
> Al mio concetto! E questo, a quel ch'io vidi,
> È tanto che non basta a dicer poco.

Überall ist das 'Heil' etwas, was dem 'natürlichen' Menschen oft sehr wenig oder garnicht einleuchtet, was ihm, *so wie er es versteht*, im Gegenteile oft höchst langweilig und uninteressant und bisweilen schlechterdings wider Geschmack und Natur ist, wie etwa die 'visio beatifica' des Gottschauens in unserer eigenen Heilslehre oder die Henosis des 'Gott alles in allem' bei den Mystikern. 'So wie er es versteht' — er versteht es eben garnicht. Und indem er das, was ihm als Ausdruck dafür geboten wird, nämlich das deutende Begriffs-Analogon, das bloße Ideogramm des Gefühles, ohne den inwendigen Lehrer notwendig mit natürlichen Begriffen verwechseln und es selber 'natürlich' verstehen muß, kommt er nur weiter ab vom Ziel.

Nicht nur in religiösem Sehnsuchts-gefühl wird das fascinans lebendig. Es lebt schon gegenwärtig im Momente der 'Feierlichkeit' sowohl der gesammelten und versunkenen Einzel-Andacht und -Gemütserhebung zum Heiligen wie in dem mit Ernst geübten und vertieften Gemeinkultus [1]. Es selber ist es, das im 'Feierlichen' die Seele so unsagbar ausfüllen und befrieden kann. Vielleicht gilt von ihm und vom Gefühle des Numinosen überhaupt, was Schleiermacher in Glaubenslehre § 5 von ihm behauptet: nämlich, daß es niemals für sich allein und ohne Verbindung und Durchdringung mit rationalen Elementen einen Moment ausfüllen, das heißt wirklich statthaben könne. Aber wenn das

[1] Der bei uns leider mehr Wunsch als Wirklichkeit ist.

auch richtig wäre, so gölte es doch aus anderen Gründen, als Schleiermacher dafür anführt, und anderseits kann es jedenfalls im Mehr oder Minder des Überwiegens vorkommen und hier doch gelegentlich zu Zuständen sowohl von 'Hesychia' wie von Entzückung leiten, in denen es nahezu allein Moment wie Seele erfüllt. Ob aber in der Gestalt kommenden Gottesreiches und jenseitiger Paradieses-seligkeit oder in der Gestalt eigenen Eingehens in das beseligend Überweltliche selbst, ob erst in Erwartung und Vorahnung oder schon in gegenwärtigem Erlebnis (Wenn ich nur dich *habe*, so frage ich nichts nach Himmel und Erden): in mannigfaltigster Form und Erscheinung regt sich, im Innern verwandt, ein seltsam mächtiger Trieb nach einem Gut, das nur die Religion kennt und das irrational schlechthin ist, von dem das Gemüt weiß in suchender Ahnung und das es erkennt hinter dunklen und unzulänglichen Ausdrucks-symbolen. — Dieser Umstand weist aber zugleich darauf hin, daß über und hinter unserem rationalen Wesen ein Letztes und Höchstes unserer Natur verborgen liegt, das noch nicht sein Genüge findet in Sättigung und Stillung der Bedürfnisse unserer sinnlichen, seelischen und geistigen Triebe und Begehrungen. Die Mystiker nannten es den 'Seelengrund'.

Wie sich aber beim Momente des Mysteriösen aus dem 'Ganz anderen' das Übernatürliche und das Überweltliche ergaben und über diesen sich in der Mystik, durch Höchststeigerung und Überspannung des Irrationalen der Religion selbst, das 'Epékeina' einstellte, so wiederholt sich auch beim Momente des fascinans die Möglichkeit des Überganges in Mystik. Durch Höchstspannung wird es zum 'Überschwenglichen', das als mystisches Moment auf dieser Linie genau dem Epékeina auf jener anderen Linie entspricht und entsprechend zu verstehen ist.

Eine Spur des Überschwenglichen aber lebt in jedem echten Gefühle religiöser Beseligung, auch wo es in Maßen und beherrscht auftritt. Am deutlichsten führt darauf die Untersuchung derjenigen großen Erfahrnisse, in denen religiöses Erleben in typischer Reinheit und gesteigertem Akt auftritt und in denen es mit greifbarerer Deutlichkeit sich zeigt, als in der weniger typischen Form ruhig anerzogener Frömmigkeit: der Erlebnisse der 'Gnade', der 'Bekehrung', der 'Wiedergeburt'. In den christlichen Formen solcher Erlebnisse bildet die feste Mitte die Erlösung von Schuld und Knechtschaft der 'Sünde'. Wir werden unten zu sehen haben, daß schon diese nicht zustande kommt ohne irrationale Einschläge. Aber davon abgesehen ist schon hier hinzuweisen auf das Nicht-aussagen-können dessen, was man eigentlich in solchen Erfahrungen erlebt hat, auf das selig Erregte, das Sich-nicht-lassen-können, das Exaltierte und das oft ans Abnorme und Bizarre Streifende, in das solch Erleben übergehen kann [1]. Die Selbstzeugnisse und Lebens-beschreibungen der 'Bekehrten', von Paulus angefangen, sind Belege dafür. James hat deren eine ganze Anzahl gesammelt, ohne selber auf das 'Irrationale', das in ihnen zittert, acht zu haben:

> Ich empfand in diesem Augenblicke nichts als unaussprechliche Freude und Wonne. Es ist unmöglich, das Erlebnis vollständig zu beschreiben. Es war wie die Wirkung eines großen Orchesters, wenn alle einzelnen Töne zu einer Harmonie zusammenschmelzen, die in dem Zuhörer nur das Gefühl erweckt, daß seine Seele emporgehoben wird und vor Entzücken fast zerspringt (S. 55).

---

[1] Mag man das, wo man versucht, sich eine 'Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft' oder der 'Humanität' zu bauen, lästig finden, so ist es doch bei der Frage nach der Religion, wie sie nicht innerhalb zuvorgezogener Grenzen, sondern wie sie in ihrem eigenen Wesen ist, nun eben so mit ihr bestellt, wie wir beschreiben. Dieses Verfahren aber, eine 'Humanität' zu setzen vor und abgesehen von dem innerlichsten und eigensten Vermögen des homo, gleicht dem Verfahren, sich einen Normbegriff des Körpers zu bilden, nachdem man ihm zuvor den Kopf abgeschnitten hat.

Und ein anderer:

> Aber je mehr ich nach Worten suche, um diesen vertrauten Verkehr auszumalen, desto deutlicher sehe ich die Unmöglichkeit, das Erlebnis durch unsere gewöhnlichen Bilder zu beschreiben (S. 55).

Und mit fast dogmatischer Schärfe wird das qualitativ 'Andere' der Beseligung gegenüber sonstiger, 'rationaler', Freude bezeichnet von einem dritten:

> Die Vorstellungen, die sich die Bekehrten von der Güte Gottes machen, und die Freude, die sie daran haben, sind etwas ganz Eigenartiges und durchaus von allem verschieden, was ein gewöhnlicher Mensch besitzen oder auch nur sich vorstellen kann (S. 185).

Vgl. auch S. 57, 154, 182. Und das Zeugnis von Jak. Böhme auf S. 328:

> Was aber für ein Triumfieren in dem Geiste gewesen sei, kann ich nicht schreiben noch reden. Es läßt sich mit nichts vergleichen als nur mit dem, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und es vergleicht sich der Auferstehung von den Toten.

Völlig ins Überschwengliche steigern sich diese Erlebnisse bei den Mystikern:

> O, daß ich Euch sagen könnte, was das Herz empfindet, wie es innerlich brennt und verzehrt wird. Allein, ich finde keine Worte, es auszudrücken. Ich kann bloß sagen: wenn nur ein Tröpflein von dem, was ich fühle, in die Hölle fallen würde, die Hölle würde in ein Paradies verwandelt werden:

so sagt Katharina von Genua, und ähnliches sagt und bezeugt der ganze Reigen ihrer Geistesverwandten. Aber dasselbe, nur milder, sagt auch schon das Kirchenlied:

> Was ihnen der König des Himmels gegeben,
> Ist keinem als ihnen nur selber bekannt.
> Was niemand verspüret,
> Was niemand berühret,
> Hat ihre erleuchteten Sinne gezieret
> Und sie zu der göttlichen Würde geführet.

Die Erfahrnisse, die wir im Christentum als Gnadenerlebnis und Wiedergeburt kennen, haben auch in den erhöhten

geistigen Religionen außerhalb des Christentumes ihre Entsprachen. Das Aufbrechen der heilbringenden Bodhi, das Aufschlagen des 'himmlischen Auges', das die Dunkelheit des Nichtwissens besiegende, in inkommensurablem Erlebnis auf leuchtende Jñāna oder Īśvara's prasāda sind solche Entsprachen [1]. Und immer ist auch hier das ganz Irrationale und das ganz Art-besondere der Beseligung unmittelbar bemerkbar. Dasselbe ist seinem Wie nach sehr mannigfach und durchaus verschieden von dem im Christentum erlebten, ist aber dem Spannungs-grade nach überall ziemlich gleich, ist überall ein fascinans schlechthin, ist überall ein 'Heil', das, gegen alles 'natürlich' Sagbare und Vergleichbare gehalten, das 'Überschwengliche' selbst ist oder starke Spuren davon in sich hat. Und das gilt durchaus auch von Buddha's Nirvāna und seinen nur scheinbar kalten oder negativen Wonnen. Nur dem Begriffe nach ist Nirvāna ein Negativum, dem Gefühl nach ein Positivum stärkster Form und ein fascinans, das auch seine Verehrer zum Schwärmen bringen kann. Ich erinnere mich lebhaft einer Unterhaltung mit einem buddhistischen Mönche, der mit hartnäckigster Folge seine theologia negativa und die Beweisgründe seiner Anātmaka- und All-Leerheits-Lehre auf mich verschwendet hatte. Als es aber zum letzten kam, zur Frage, was denn Nirvāna selber sei, kam nach langem Zögern endlich leise und verhalten die eine Antwort: 'Bliss, — unspeakable'. Und in dem Leiserwerden und Verhaltenen der Antwort, in der Feierlichkeit von Stimme, Miene und Gebärde ward mehr als im Worte deutlich, was gemeint war. Das war ein Bekenntnis zum mysterium fascinans und sagte auf seine Weise, was Dschelāl eddin auf seine sagt:

---

[1] Siehe 'Dīpikā des Śrī-Nivāsa. Eine indische Heilslehre', aus dem Sanskrit von R. Otto, S. 51.

Des Glaubens Wesen ist ein Staunen nur,
Doch nicht um wegzusehn von Gott; nein, trunken
Am Freund zu hangen, ganz in ihn versunken[1].

Und das 'Evangelium der Hebräer' sagt die seltsam-schönen Worte:

Wer es aber gefunden hat, wird staunen.
Und staunend wird er König sein.

* * *

Und so behaupten wir denn — nach der via eminentiae et causalitatis —, daß das Göttliche das Höchste, Stärkste, Beste, Schönste, Liebste sei zu allem, was ein Mensch gedenken mag. Aber nach der via negationis sagen wir, daß Es nicht nur Grund und Superlativ sei alles Gedenkbaren. Gott ist, in sich selbst, noch eine Sache für sich.



[1] Rosen, Mesnevi, S. 89.

ACHTES KAPITEL
UNGEHEUER

Ein eigentümlich schwer übersetzbares Wort, ein schwer faßlicher Begriff mit seltsam verschiedenen Seiten ist das griechische 'deinós'. Woher seine Schwierigkeit und Schwerfaßlichkeit? Weil es nichts anderes ist als das Numinose, allerdings zumeist auf niederer Ebene, in rednerischer oder dichterischer Verdünnung und in abgegriffener Form. Seine Sinn-basis ist das Entsetzliche, Unheimliche des Numinosen. Indem sich dessen Momente entfalten, wird es dann dirus und tremendus, schlimm und imponierend, gewaltig und seltsam, wunderlich und bewundernswert, grauen machend und faszinierend, göttlich und dämonisch und 'energisch'. Ein Gefühl echt numinoser Scheu nach allen ihren Momenten vor dem 'Wunderwesen' Mensch will Sofokles wecken im Liede des Chors:

πολλὰ τὰ δεινά, κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.

Dieser Vers ist uns eben deswegen unübersetzlich, weil unserer Sprache das Wort fehlt, das den numinosen Eindruck einer Sache bestimmt, losgelöst und gesammelt bezeichnet. — Vielleicht kommt ihm am nächsten unser Wort 'das Ungeheure'. Und den obigen Vers könnte man nach seiner Stimmung ziemlich genau wiedergeben, wenn man übersetzte:

Viel gibt es des Ungeheuren. Doch nichts
Ist ungeheuerer als der Mensch,

wenn man nämlich dabei auf den ersten Grundsinn unseres Wortes 'ungeheuer' achtet, der uns zumeist aus dem Gefühl gekommen ist. Mit 'ungeheuer' meinen wir heute gewöhnlich einfach das nach Ausmaß oder Beschaffenheit ganz Große.

Das ist aber sozusagen eine rationalistische, jedenfalls eine rationalisierte und nachträgliche Deutung des eigentlichen Begriffes. Denn 'ungeheuer' ist eigentlich und zuerst das, wobei uns 'nicht geheuer' ist, das Unheimliche, das heißt ein Numinoses. Und gerade dieses schier Unheimliche am Menschen meint Sofokles in jener Stelle. Fühlt man diesen Grundsinn des Wortes durch, so würde es dann ein ziemlich genauer Ausdruck sein können für das Numinose nach den Momenten des mysterium, des tremendum, der majestas, des augustum und des energicum (ja, selbst das fascinans klingt darin mit an).

Die Bedeutungen und der Bedeutungswandel von 'ungeheuer' lassen sich gut verfolgen bei Goethe. Auch er bezeichnet damit zunächst das nach seinem Ausmaß ganz Große, das so groß ist, daß es die Grenzen unserer räumlichen Fassungskraft überschreitet, zum Beispiel das unermeßliche Himmelsgewölbe bei Nacht, an jener Stelle in den 'Wanderjahren', wo Wilhelm im Hause Makariens vom Astronomen zur Sternwarte hinaufgeführt ist. Goethe bemerkt hier fein und richtig:

> Das Ungeheure (in diesem Sinne) hört auf, erhaben zu sein. Es überreicht unsere Fassungskraft [1].

Aber anderswo braucht er das Wort noch ganz mit den Farben seines Ursinnes. Dann ist ihm das Ungeheure vielmehr das Ungeheuerlich-unheimlich-entsetzliche:

> So bleibt ein Haus, eine Stadt, worin eine ungeheure Tat geschehen, jedem furchtbar, der sie betritt. Dort leuchtet das Licht des Tages nicht so hell, und die Sterne scheinen ihren Glanz zu verlieren [2].

Abgemildert ist es ihm dann das Unfaßliche, in dem doch noch ein leiser Schauder nachzittert:

---

[1] Wanderjahre, Buch 1, Kap. 10. Vgl. auch Dichtung und Wahrheit 2, 9: das Ungeheure der Stirnseite des Straßburger Münsters.

[2] Wahlverwandtschaften 2, 15.

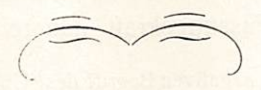
> Und er glaubte mehr und mehr einzusehen, daß es besser sei, den Gedanken von dem Ungeheuren, Unfaßlichen abzuwenden [1].

So wird ihm das Ungeheure dann leicht unser 'stupendum', oder 'mirum' als das ganz Unerwartete, das Befremdend-andere:

> Unglücklicher! Noch kaum erhol' ich mich!
> Wenn ganz was Unerwartetes begegnet,
> Wenn unser Blick was Ungeheures sieht,
> Steht unser Geist auf eine Weile still:
> Wir haben nichts, womit wir das vergleichen.

In diesen Worten Antonio's im Tasso ist das Ungeheure natürlich nicht ein Großes, denn das lag hier wahrlich nicht vor. Auch eigentlich nicht ein 'Entsetzliches', sondern das, was thámbos in uns auslöst: 'Wir haben nichts, womit wir das vergleichen'. Unser Volk nennt das dem entsprechende Gefühl ausgezeichnet 'Sich Verjagen'. Dies Wort kommt vom Stamme jäh, jach, und sein Sinn geht auf das jähe Eintreten eines ganz Unerwarteten, Rätselhaften, das das Gemüt obstupefacit oder in thámbos versetzt. — Endlich, geradezu und ganz ein Name für unser Numinoses und nach allen seinen Seiten ist das Wort ungeheuer in den wunderbaren Worten Fausts:

> Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.
> Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere,
> Ergriffen fühlt er tief das Ungeheuere.



[1] Dichtung und Wahrheit 4, 20; bei Schilderung seiner eigenen religiösen Entwicklung in seiner Jugend.

NEUNTES KAPITEL
ENTSPRECHUNGEN

Um dieser zweiten, zu sich ziehenden Seite des Numinosen gerecht zu werden, mußten wir dem 'mysterium tremendum' von oben beifügen, daß es zugleich ein schlechthin fascinans ist. Und in diesem zugleich unendlich *Schauervollen* und unendlich *Wundervollen* hat das *Mysterium* seinen eigenen positiven Doppel-Inhalt, der dem Gefühle sich kundtut. Diese Kontrast-harmonie im inhaltlichen Was und Wie des Mysteriums, die wir zu beschreiben versuchen und nicht können, läßt sich durch eine Entsprechung aus einem nicht der Religion, sondern der Ästhetik angehörigen Gebiete, die zwar nur ein blasser Widerschein unserer Sache und obendrein selber etwas schwer Auflösbares ist, von ferne andeuten: das ist die Kategorie und das Gefühl des *Erhabenen*[1]. Die Gefühls-Entsprachen zwischen dem Erhabenen und dem Numinosen sind leicht verständlich zu machen. Zuerst: auch das 'Erhabene' ist, mit Kant zu reden, ein 'unauswickelbarer Begriff'. Man kann wohl einige allgemeine 'rationale' Merkmale sammeln, die übereinstimmend wiederkehren, sobald wir einen Gegenstand erhaben nennen: z. B. daß er 'dynamisch' oder 'mathematisch', das heißt durch mächtige Äußerungen von Kraft oder durch räumliche Größe sich den Grenzen unserer Fassungskraft nähere und sie zu über-

[1] Man füllt sich den negativen Begriff des 'Überweltlichen' gern und häufig mit diesem wohl vertrauten Gefühlsinhalte auf, erklärt wohl auch geradezu Gottes Überweltlichkeit mit seiner 'Erhabenheit', und das ist als analogische Bezeichnung auch wohl erlaubt. Aber wollte man's ernstlich und wörtlich meinen, so wäre es ein Irrtum. Religiöse Gefühle sind nicht ästhetische. Das 'Erhabene' gehört aber nächst dem 'Schönen' noch in die Ästhetik, so sehr verschieden es auch vom Schönen ist.

schreiten drohe. Aber das ist offenbar nur eine Bedingung, nicht aber das Wesen des erhabenen Eindruckes. Ein bloß Großes ist noch nicht erhaben. Der Begriff selber bleibt unausgewickelt, er hat etwas Geheimnisvolles an sich, und das hat er mit dem Numinosen gemein. Dazu kommt zweitens, daß auch am Erhabenen jenes eigentümliche Doppelmoment eines zunächst abdrängenden und gleichzeitig doch wieder ungemein anziehenden Eindruckes auf das Gemüt ist. Es demütigt und erhebt zugleich, es schränkt das Gemüt ein und trägt es über sich hinaus, es löst einerseits ein Gefühl aus, das eine Ähnlichkeit mit Furcht hat, und anderseits beglückt es. So legt es sich durch Ähnlichkeit dem Begriffe des Numinosen eng an und ist geeignet, ihn 'anzuregen', wie auch von ihm angeregt zu werden, in ihn 'überzugehen', wie auch ihn in sich übergehen und ausklingen zu lassen.

Gesetz der Gefühls-gesellung

Da diese Ausdrücke 'Anregen' und 'Übergehen' uns später noch wichtig werden und besonders das letztere mit Mißverständnissen umgeben ist, die in heutigen Entwicklungslehren stark sind und zu falschen Behauptungen führen, so gehen wir gleich hier näher auf sie ein.

Es ist ein bekanntes Grundgesetz der Seelen-lehre, daß Vorstellungen sich 'anziehen' und die eine die andere anregt und mit ins Bewußtsein treten läßt, wenn die andere ihr ähnlich ist. Für Gefühle gilt aber ein ganz ähnliches Gesetz. Auch ein Gefühl kann ein ihm ähnliches Gefühl mit zum Anklingen bringen, und kann veranlassen, daß ich das andere gleichzeitig hege. Ja, wie es dort nach dem Gesetze der Anziehung durch Ähnlichkeit zu Verwechslungen von Vorstellungen kommt, sodaß ich die Vorstellung x hege, während die Vorstellung y am Platze wäre, so kann es auch zu Gefühls-verwechslungen kommen: ich kann auf einen Ein-

druck mit dem Gefühle x antworten, dem rechterweise das Gefühl y entsprechen würde. Endlich, ich kann von einem Gefühl zum anderen übergehen und zwar in unmerklichem gradweisen Übergange, indem das Gefühl x allmählich abklingt, im gleichen Grade aber das mitangeregte Gefühl y zunimmt und sich verstärkt. Was hier 'übergeht', ist in Wahrheit nicht das Gefühl selber. Nicht dieses ändert allmählich sein Wie oder 'entwickelt' sich, d. h. in Wahrheit verwandelt sich in ein ganz anderes, sondern ich gehe über, nämlich von einem Gefühle zu einem andern im Wechsel meiner Zustände, durch gradweises Abnehmen des einen und Zunehmen des andern. Ein 'Übergehen' des Gefühles selber in ein anderes wäre eine richtige 'Verwandlung', wäre seelische Alchimie und Goldmacherei.

Solche Verwandlung aber nimmt die heutige Entwicklungs-lehre, die dann richtiger Verwandlungs-lehre heißen sollte, oft an, indem sie sie zugleich mit den zweideutigen Worten von 'Sich-allmählich-entwickeln' (nämlich aus dem einen Qualitativen in ein anderes) oder mit den ebenso zweideutigen wie 'Epigenesis', 'Heterogonie' [1] u. drgl. einführt. In dieser Weise soll sich z. B. das Gefühl des sittlichen Sollens 'entwickeln'. Zuerst sei vorhanden — so sagt man — der einfache Zwang gewohnheits-mäßigen übereinstimmenden Handelns, etwa in der Gemeinschaft der Sippe. Daraus 'entstehe' dann, so sagt man, die Idee des allgemeinverbindlichen Sollens. Wie die Idee das anfängt, wird dabei nicht verraten. Verkannt wird, daß die Idee des 'Sollens' ein qualitativ völlig anderes ist als die Nötigung durch Gewöhnung. Die Aufgabe der feineren, eindringen-

[1] Weder Heterogonie noch Epigenesis sind echte Evolution. Sie sind vielmehr genau das, was man in der Biologie generatio aequivoca nennt, und auf Grund dieser eine bloße Aggregat-bildung durch Addition und Akkumulation.

deren und Qualitäts-unterschiede fassenden seelischen Zergliederung wird hier grob vernachlässigt, und darum wird das Problem verkannt. Oder man fühlt das Problem deckt es dann aber mit 'allmählich sich entwickeln' zu und läßt das Eine das Andere werden 'par la durée', so wie die Milch sauer wird vom langen Stehen. Das 'Sollen' ist aber ein völlig art-besonderer und ursprünglicher Vorsellungs-gehalt, der aus anderm nicht ableitbar ist, so wenig wie blau aus sauer. Und 'Verwandlungen' gibt es im Seelischen sowenig wie im Körperlichen. Nur aus dem menschlichen Geiste selber ist die Idee des Sollens 'entwickelbar', nämlich erweckbar, weil sie in ihm *angelegt* ist. Wäre sie das nicht, so brächte sie keine 'Entwicklung' hinein.

Der geschichtliche Vorgang selber kann dabei völlig so gewesen sein, wie die Entwickler ihn annehmen, nämlich ein allmähliches Nacheinander-Eintreten verschiedener Gefühlsmomente in einer gewissen geschichtlichen Reihenfolge. Nur erklärt er sich ganz anders, als sie meinen, nämlich nach dem Gesetze der Anregung und Weckung von Gefühlen und Vorstellungen nach dem Maßstabe ihrer Ähnlichkeit. Zum Beispiel, zwischen Nötigung durch Sitte und Nötigung durch Sollen besteht in der Tat eine Ähnlichkeit: denn beide sind praktische Nötigungen. Jene kann daher diese im Gemüte wecken, wenn das Gemüt selber dazu angelegt war. Das Gefühl des 'Sollens' kann mit anklingen, und allmählich kann der Mensch von jenem zu diesem übergehen. Um Ersatz des einen durch das andere handelt es sich, aber nicht um Verwandlung des einen in das andere.

Wie mit dem Gefühle sittlicher Verbindlichkeit, so ist es auch mit dem Gefühle des Numinosen. Es ist ein aus keinem andern Gefühle ableitbarer, kein in diesem Sinne 'entwickelbarer', sondern ein qualitativ eigenartiger Gefühls-

inhalt, ein Gefühlsinhalt aber, der zugleich manche Entsprachen hat zu andern und deswegen sowohl diese 'anregen' und zum Eintreten veranlassen kann, wie von ihnen zum Eintreten veranlaßt werden kann. Diese veranlassenden Momente, diese 'Reize' der Entwicklung aufzusuchen, und zu zeigen, nach welchen Entsprechungen sie veranlassend sein konnten, also die Kette der Reize ausfindig zu machen, unter deren Wirkung das numinose Gefühl wach wurde, hat an die Stelle der 'epigenetischen' und sonstigen Konstruktionen des Entwicklungs-Verlaufes der Religion zu treten.

Einer solcher Reize für das Erwachen des numinosen Gefühles ist gewiß oft auch das Gefühl des Erhabenen gewesen und kann es noch heute sein, nach dem Gesetze, das wir fanden, und durch die Entsprachen, die es zum numinosen Gefühle hat. Aber dieser Reiz ist zweifellos selber erst spät in der Kette der Reize aufgetreten. Ja wahrscheinlich ist das religiöse Gefühl selber eher aufgebrochen als das Gefühl für das Erhabene und hat dieses selbst erst geweckt und entbunden, — entbunden auch nicht aus sich selbst sondern aus dem vernünftigen Geiste und seinem apriorischen Vermögen.

Schematisierung

Die 'Ideenassoziation', oder deutsch gesagt die Gesellung von Vorstellungen bewirkt nicht nur das gelegentliche Miterscheinen der Vorstellung y, wenn Vorstellung x gegeben ist: sie stiftet unter Umständen auch länger dauernde Beziehungen, ja bleibende Verbindungen zwischen beiden. Und die Gefühls-gesellung nicht minder. So sehen wir auch das religiöse Gefühl in Dauer-verbindungen mit anderen Gefühlen, die nach solchem Gesetze mit ihm verkoppelt sind. Verkoppelt oft mehr als wirklich verbunden. Denn von solchen bloßen Verkoppelungen oder Zufallsverbindungen nach Gesetzen bloßer äußerer Entsprechung

unterscheiden sich notwendige Verbindungen nach Prinzipien innerer wirklicher Verwandtschaft und rechtmäßiger Zusammengehörigkeit. Eine solche Verbindung innerer Zusammengehörigkeit und zwar nach einem inneren Prinzip a priori ist zum Beispiel nach Kantischer Lehre die Verbindung der Kategorie der Ursächlichkeit mit ihrem zeitlichen *Schema*, nämlich mit dem zeitlichen Nacheinander zweier sich folgender Vorgänge, das durch den Hinzutritt jener Kategorie als ein Verhältnis von Ursache und Wirkung der beiden erkannt wird. Die Übereinstimmung zwischen beiden, zwischen Kategorie und Schema, ist nicht äußere zufällige Ähnlichkeit, sondern wesentliche Entsprechung, und die Zusammengehörigkeit von Kategorie und Schema ist hier eine vernünftige Notwendigkeit. Auf Grund einer solchen 'schematisiert' die Zeitfolge die Kategorie der Ursächlichkeit.

Ein solches Verhältnis von 'Schematisierung' ist nun auch das Verhältnis des Rationalen zum Irrationalen in der Komplex-Idee des Heiligen. Das Irrational-Numinose, schematisiert durch unsere oben angegebenen rationalen Begriffe, ergibt uns die satte und volle Komplex-Kategorie des Heiligen selbst im Vollsinne. Echte Schematisierung unterscheidet sich von der bloßen Zufalls-Verbindung dadurch, daß sie nicht bei steigender und fortgehender Entwicklung des religiösen Wahrheitsgefühles wieder zerfällt und ausgeschieden wird, sondern immer fester und bestimmter anerkannt wird. Aus dem Grunde ist es wahrscheinlich, daß auch die innige Verbindung des Heiligen mit dem Erhabenen mehr ist als bloße Gefühls-gesellung, daß eine solche vielmehr nur ihre geschichtliche Weckung und erste Veranlassung ist. Die innige Dauerverbindung der beiden in allen höheren Religionen weist darauf hin, daß auch das Erhabene ein echtes 'Schema' des Heiligen selber ist.

Die innige Durchdringung der rationalen Momente des religiösen Gefühles mit dem Einschlage des Irrationalen läßt sich verdeutlichen durch einen andern uns wohl vertrauten Fall von Durchdringung eines allgemein menschlichen Gefühles mit einem gleichfalls durchaus 'irrationalen' Einschlage, nämlich der *Zuneigung* mit dem *Geschlechtstriebe*. Dieses letztere Moment, die geschlechtliche Reizbarkeit, liegt allerdings auf der gerade entgegengesetzten Seite der ratio als das Numinose. Denn während das Numinose 'über aller Vernunft' ist, ist das andere ein Moment unterhalb der Vernunft, nämlich ein Moment des Trieb- und Instinktlebens. Während jenes sich von oben in das Rationale einsenkt, dringt dieses andere von untenher, aus der allgemein animalen Natur des Menschwesens in den Bereich des höheren Menschlichen hinauf. So liegen die hier Verglichenen zwar ganz auf entgegengesetzten Seiten des Menschentums, aber in ihrem Verknüpfungs-verhältnis zu dem, was zwischen ihnen in der Mitte liegt, entsprechen sie sich doch. Indem der Gattungstrieb aus dem Triebleben in das höhere menschliche Gemüts- und Gefühlsleben — gesund und natürlich — eindringt und seinen Einschlag gibt in das Wünschen, Begehren, Sehnen, in Zuneigung, Freundschaft, Liebe, in Lyrik, Poesie und Fantasie-bildung überhaupt, entsteht erst das ganz eigene Gebiet des Erotischen. Was diesem Gebiete zugehört, ist mithin immer ein Zusammengesetztes aus etwas, das auch außerhalb des Erotischen vorkommt, wie etwa Freundschaft, Zuneigung, Geselligkeits-gefühl oder poetische Stimmung, freudige Erhobenheit u. drgl., und aus einem Einschlag völlig eigener Art, der mit jenen Gefühlen nicht in einer Reihe steht, und den derjenige nicht spürt, nicht versteht und nicht bemerkt, den 'Amor nicht selber innerlich lehrt'. Und auch das ist entsprechend, daß die sprachlichen Ausdrucksmittel der Erotik

zum größten Teile auch nur einfach die Ausdrücke des übrigen Gemüts-lebens sind und ihre 'Harmlosigkeit' erst verlieren, wenn man schon weiß, daß eben der Liebende redet, dichtet oder singt, und daß das eigentliche Ausdrucksmittel auch hier weniger das Wort selbst ist als die zum Worte hinzukommenden Hilfen des Ausdrucks in Ton, Gebärde, Mimik. Wort und Satz sind dieselben, ob ein Kind von seinem Vater, oder ob ein Mädchen von ihrem Liebhaber sagt: 'Er liebt mich.' Aber im zweiten Falle ist Liebe gemeint, die zugleich 'noch mehr' ist, und zwar ein Noch mehr nicht nur des Wieviel, sondern auch des Wie. Ebenso: Wort und Satz sind auch dieselben, wenn Kinder von ihrem Vater, und wenn Menschen von Gott sagen: 'Wir sollen ihn fürchten, lieben, vertrauen'; aber im zweiten Falle ist ein Einschlag in den Begriffen, den nur der Fromme spürt, versteht und merkt, und mit dem die Gottesfurcht zwar echteste allgemeine Kindes-ehrfurcht auch ist und bleibt, zugleich aber eben 'noch mehr' ist, und zwar nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ. — Seuse meint das von Minne und Gottesminne zugleich, wenn er sagt:

> Es war nie eine Saite so süß: wenn man sie richtet (spannt) auf ein dürres Scheit, — sie verstummt. Ein minneloses Herz kann eine minnereiche Sprache so wenig verstehen, als ein Deutscher einen Welschen [1].

Und noch auf einem anderen Gebiete findet sich für solche Durchdringung von rationalen mit ganz irrationalen Momenten unseres Gefühls-lebens ein Beispiel, und zwar eins, das dem Komplex-gefühle des Heiligen noch näher steht als das vorige, sofern in ihm gleichfalls ein überrationales Moment den Einschlag bildet: Das ist die Stimmung, die das vertonte Lied in uns auslöst. Der Text des Liedes drückt 'natürliche' Gefühle, etwa der Sehnsucht nach der

---

[1] Deutsche Werke, hrg. Denifle, S. 309 f.

Heimat, der Zuversicht in Gefahr, der Hoffnung auf ein Gut, der Freude an einem Besitze aus: alles konkrete, in Begriffen beschreibbare Momente natürlichen Menschenschicksales. Die Musik, rein als solche aber, tut das nicht. Sie löst ein Freuen und ein Seligsein, ein Dämmern und Befangensein, ein Stürmen und Wogen im Gemüte aus, ohne daß ein Mensch sagen oder ein Begriff erklären könnte, was das eigentlich sei, was in ihr so bewegt. Und wenn wir sagen, sie klage oder jauchze, dränge oder hemme, so sind das nur Deute-Zeichen aus unserm sonstigen Seelenleben, nach Ähnlichkeiten gewählt, oder wenigstens ist unsagbar, worüber und wieso. Sie erregt ein Erleben und Erlebens-schwingungen rein eigener, nämlich musikalischer Art. Aber das Auf und Ab derselben und ihre Mannigfaltigkeiten haben (auch nur zum Teil!) allerdings gewisse, fühlbare fließende Entsprachen und Verwandtschaften zu unseren außer-musikalischen gewohnten Gemüts-zuständen und -Bewegungen und können diese deshalb zum Mitklingen bringen und sich ihnen einschmelzen. Tun sie das, so 'schematisieren' oder rationalisieren sie sich durch die letzteren und es entsteht ein Komplex von Stimmung, in dem die allgemein menschlichen Gefühle den Aufzug, die irrational-musikalischen Gefühle den Einschlag abgeben. Das Lied ist somit rationalisierte Musik. — Die 'Programm-Musik' aber ist musikalischer Rationalismus. Denn sie deutet und verwendet die musikalische Idee so, als habe diese selber nicht Mysteria sondern die vertrauten Vorgänge menschlicher Herzen zum Inhalte. Sie versucht, Menschen-schicksale in Klang-figuren zu erzählen. Sie hebt dadurch die Eigengesetzlichkeit des Musikalischen auf, verwechselt Ähnlichkeit und Selbigkeit und verwendet als Mittel und Form, was Zweck und Gehalt in sich selbst ist. Der Fehler ist hier derselbe, wie wenn man das

'Augustum'[1] des Numinosen nicht sowohl durch das Sittlich-Gute sich schematisieren als vielmehr in ihm aufgehen läßt, oder wenn man das 'Heilige' mit dem 'vollkommen guten Willen' gleich setzt. Ja, schon das 'Musik-Drama' als Versuch einer durchgehenden Verbindung des Musikalischen mit dem Dramatischen ist gegen den irrationalen Geist der Musik und gegen die Eigengesetzlichkeit beider. Denn die Schematisierung des Irrationalen der Musik durch menschliches Erleben gelingt nur auf Strecken und in Bruchstücken, eben weil Musik an sich keineswegs das menschliche Herz zum eigentlichen Inhalte hat und keineswegs etwa nur eine zweite Mundart seines Ausdruckes neben dem gewöhnlichen ist, sondern ein 'Ganz anderes', das mit jenem zwar auf Strecken durch Ähnlichkeiten sich begegnet aber nicht in großen und durchgehenden Zusammenhängen mit ihm zur Deckung zu bringen ist. Für die Strecken der Begegnung allerdings entsteht dann, durch Mischung, der Zauber des vertonten Wortes. Und daß wir ihm einen *Zauber* beilegen, weist schon auf den Einschlag eines Nichtbegriffenen, eines Irrasionalen hin[2].

Dabei hüte man sich aber, etwa das Irrationale der Musik mit dem Irrationalen des Numinosen selber zu verwechseln, wie Schopenhauer tut. Beide sind eine Sache für sich. Ob aber und inwiefern jenes für dieses zum Ausdrucksmittel werden könne, davon reden wir später noch.



[1] Hierüber später.

[2] Nach diesen Gesichtspunkten bemißt sich das Vortreffliche und das Unzureichende in E. Hanslicks Buche 'Vom Musikalisch-Schönen'. Vgl. auch F. Busoni, Entwurf einer neuen Ästhetik der Tonkunst. Insel-Bücherei, Nr. 202.

ZEHNTES KAPITEL

DAS SANCTUM ALS NUMINOSER WERT

1. Das Augustum

Wir trafen oben auf die seltsame tiefe Antwort des Gemütes auf das erlebte Numinose, die wir 'Kreatur-gefühl' nennen wollten, bestehend in den Gefühlen des Versinkens, Klein- und Zunichtewerdens (immer dabei im Auge haltend, daß diese Ausdrücke als solche das wirklich Gemeinte nicht genau und ganz treffen, sondern nur darauf hinwinken [1]. Denn dieses Klein- und Zunichte-werden ist halt wieder ganz anders, als wenn sonst ein Mensch sich 'natürlicher' Geringheit, Schwäche oder Abhängigkeit bewußt wird). Das Merkmal eines bestimmten Abwertens meiner selbst, sozusagen hinsichtlich meiner Wirklichkeit, hinsichtlich meines Daseins selber, war daran zu bemerken. Dem tritt nun noch eine andere Abwertung an die Seite, die jeder kennt und die nur angegeben zu werden braucht:

'Ich bin *unreiner* Lippen und aus einem *unreinen* Volke —
'Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein *sündiger* Mensch —'

so sagen Jesaja und Petrus, als ihnen das Numinose begegnet und fühlbar wird. Auffallen muß in beiden Aussagen das unmittelbar Spontane, fast Instinkt-mäßige dieser selbstabwertenden Gefühls-antwort, die hier nicht auf Grund einer Überlegung oder nach einer Regel erfolgt, sondern die aus ihr gleichsam aufzuckt wie eine unmittelbare und unwillkürliche Reflex-bewegung der Seele. Daß diese so unmittelbaren, nicht erst durch Selbstbesinnung auf begangene Übertretungen entstehenden, vielmehr mit dem Gefühl

---

[1] Sumpta sunt vocabula, ut intelligi aliquatenus posset, quod comprehendi non poterat — sagt Hugo von St. Victor.

des numen ohne weiteres gegebenen, sich selber samt seinem 'Volk' und eigentlich samt allem Dasein überhaupt gegenüber dem Numinosen abwertenden Gefühlsausbrüche nicht einfach und wahrscheinlich zunächst überhaupt nicht m o r a l i s c h e Abwertungen sind, sondern einer ganz eigenen Wertungs-kategorie angehören, ist unmittelbar zu fühlen. Sie sind schlechterdings nicht das Gefühl einer Übertretung des 'Sittengesetzes', so sehr und so selbstverständlich sie, wo eine solche vorliegt, diese auch mit in sich hineinziehen. Sie sind vielmehr das Gefühl der schlechthinnigen *Profanität.*

Aber was ist das wieder? — Auch das kann der 'natürliche' Mensch nicht wissen, nicht einmal nachfühlen. Es weiß und fühlt nur, wer 'im Geiste' ist, dieser aber auch mit durchbohrender Schärfe und strengster Selbstabwertung. Und er bezieht es nicht bloß auf seine Handlungen, sondern geradezu auf sein Dasein selber als Kreatur gegenüber dem, was über aller Kreatur ist[1]. Dieses letztere selber aber wird im gleichen Augenblicke von ihm gewertet mit der Kategorie eines dem Unwerte des 'Profanen' genau sich entgegensetzenden, völlig eigentümlichen *Wertes*, der dem numen allein und ihm schlechthin zukommt: 'T u s o l u s s a n c t u s.' Dieses sanctus ist nicht 'vollkommen', nicht 'schön', nicht 'erhaben', auch nicht 'gut'. Anderseits hat es mit diesen Begriffen eine bestimmt fühlbare Übereinstimmung: es ist eben auch ein W e r t, und zwar ein objektiver Wert, zugleich ein schlechthin unüberbietbarer, ein unendlicher Wert. Es ist der *numinose Wert,* dem auf seiten der Kreatur ein numinoser *Unwert* entspricht.

Es gibt keine höher entwickelte Frömmigkeit, in der nicht auch zugleich sittliche Verpflichtung und Forderung

[1] Das ist das Wahrheits-moment in der kirchlichen Lehre von der ‚Erbsünde'. Vgl. hierzu in R. Otto: 'Aufsätze' den Aufsatz 29: Die religiöse Idee der Urschuld.

mit entwickelt wäre und als Forderung der Gottheit gälte. Aber doch kann tief demütige Anerkennung des sanctum vorhanden sein, auch ohne immer oder bestimmt erfüllt zu sein mit sittlichen Forderungen, und zwar als Anerkennung eines unvergleichlichen Respekt Heischenden, eines als gültigster höchster objektiver Wert innerlichst Anzuerkennenden. Es liegt keineswegs so, als ob diese Scheu vor der sanctitas nur einfach noch einmal die 'Furcht' sei vor dem schlechthin Übergewaltigen und seiner tremenda majestas, dem gegenüber es eben nichts anderes gebe als den blinden scheuen Gehorsam. Denn dieses 'Tu solus sanctus' ist nicht ein Furcht-ausbruch, sondern ein scheuer Lobpreis, der nicht nur die Übergewalt stammelnd zugesteht, sondern zugleich ein über allen Begriffen *Wertvolles* anerkennen und rühmen will. Das so Gepriesene ist nicht bloß das schlechthin Mächtige, das seine Ansprüche macht und erzwingt, sondern das zugleich im eigenen Wesen das höchste Recht hat, höchsten Anspruch auf Dienst zu machen, das gepriesen wird, weil es schlechthin preiswürdig ist. 'Du bist würdig, zu nehmen Preis und Ehre und Gewalt.'

Wo man begriffen hat, daß qādosch oder sanctus von Haus aus keine sittliche Kategorie ist, übersetzt man es wohl mit 'überweltlich'. Die Einseitigkeit dieser Übersetzung haben wir schon gerügt und ergänzt durch die breitere Darlegung des Numinosen. Ihren wesentlichsten Mangel aber berühren wir erst hier. Er ist der, daß Überweltlichkeit eine rein Seins-bezügliche aber gar keine Wert-bezügliche Aussage ist, und daß Überweltlichkeit zur Not beugen aber nicht zu anerkennendem Respekte stimmen kann. Es wäre nützlich, zur Unterstreichung dieser Seite objektiven Wertes am Numinosen noch wieder einen eigenen Namen einzuführen, und hier bietet sich etwa augustus und semnós an. Au-

gustus = semnós kommt so gut wie sebastós eigentlich nur numinosen Objekten zu, (etwa den Herrschern als Göttern entsprungen oder gottverwandt). Und während dann sebastós mehr das numinose Wesen des Objektes bezeichnet, so würde semnós = augustus auf den numinosen Wert, auf das Erlauchte, das Illustre des Objektes gehen. — Das fascinans wäre dann das am numen, wodurch es subjektiven, nämlich beseligendes Wertes ist für *mich*. *Augustum* aber wäre es, sofern es objektiven, zu respektierenden Wertes ist in *sich*[1]. Und weil ein solches Augustum Wesensmoment des Numinosen ist, ist Religion wesentlich, und auch abgesehen von aller sittlichen Schematisierung, innerlichste obligatio, Verbindlichkeit für das Gewissen und Verbundenheit des Gewissens, ist Gehorsam und Dienst, nicht aus bloßem Zwang des Übermächtigen, sondern aus anerkennender Beugung gegenüber heiligstem Wert.

2. Sünde, Bedeckung, Sühne

Das Gegenteil des numinosen Wertes ist der *numinose Unwert* oder Widerwert. Erst indem der Charakter dieses *numinosen Unwertes* sich dann auch auf die sittliche Verfehlung überträgt, sich in sie hineinsetzt, oder sie sich subsumiert, wird die bloße 'Ungesetzlichkeit' zur 'Sünde', wird die Anomia zur Hamartia, wird sie 'ruchlos' und 'Frevel'. Und erst, indem sie so für das Gemüt zur 'Sünde' geworden ist, gewinnt sie jenes furchtbare Schwergewicht für das Gewissen, das ihm zum Niederwurf und zum Verzagen an der eigenen Kraft wird. Was 'Sünde' ist, versteht der 'natürliche' Mensch, auch der nur sittliche Mensch nicht. Und die dogmatische Aufstellung, daß die sittliche Forderung als solche den Menschen zum 'Zusammenbruche' und in 'die tiefste

---

[1] Über den Unterschied subjektiven und objektiven Wertes vgl. R. Otto: 'West-östliche Mystik', Gotha, 1926, S. 265.

Not' treibe und ihn dann nötige, sich nach der Erlösung umzusehen, ist handgreiflich unrichtig. Es gibt sittlich ernste, tüchtig strebende Menschen, die sie garnicht verstehen und sie achselzuckend ablehnen. Sie wissen sich sehr wohl als Fehlende und Mangelhafte, aber sie kennen und üben die Mittel der Selbstzucht und arbeiten auf ihrem Pfade tapfer und rüstig voran. Dem sittentüchtigen alten Rationalismus fehlte es weder an respekt-voller ehrlicher Anerkenntnis des sittlichen Gesetzes noch an dem redlichen Streben, ihm zu entsprechen noch an der Erkenntnis eigener Mängel. Er wußte und mißbilligte streng, was 'Unrecht' war, und leitete in Predigt und Unterricht an, es zu erkennen und ernst zu nehmen und die eigenen Mängel tapfer zu bekämpfen. Aber es kamen ihm keine 'Zusammenbrüche' und kein 'Erlösungs-bedürfnis', weil ihm in der Tat, wie seine Gegner ihm vorwerfen, das Verständnis dafür fehlte, was 'Sünde' sei[1]. Auf nur sittlicher Grundlage erwächst weder das Bedürfnis nach 'Erlösung', noch das Bedürfnis nach jenem eigentümlichen andern Gute, das auch wieder ganz und spezifisch numinosen Charakter hat, nach 'Bedeckung' und 'Entsühnung'. Es würde vielleicht weniger Streit sein um das Recht dieser beiden Dinge und um ihre Geltung in christlicher Glaubenslehre, wenn sie

[1] Vgl. das Selbstzeugnis eines gewiß nicht rohen Gemütes, nämlich Theodor Parkers, bei James, rel. Erf. S. 66:

> Ich habe Unrecht genug in meinem Leben getan und tue es auch heute noch. Verfehle ich das Ziel, so versuche ich es von neuem ... Sie (die antiken Klassiker) waren sich des Zorns, der Trunkenheit und anderer Laster bewußt, bekämpften und besiegten sie; aber sie waren sich nicht 'der Feindschaft gegen Gott' bewußt, und legten nicht die Hände in den Schoß um über ein garnicht existierendes Übel zu klagen und zu stöhnen.

Nicht roh ist solche Aussage, aber allerdings flach. Die Tiefen des Irrationalen müssen erregt sein, um mit Anselm zu finden, quanti ponderis sit peccatum.

nicht durch die Dogmatik selber aus ihrem mystischen Bereiche in den rational-ethischen übertragen und zu moralischen Begriffen abgewalmt wären. In jenem sind sie so echt und notwendig, wie sie in diesem apokrif sind.

Das Moment der 'Bedeckung' tritt uns besonders deutlich in der Jahveh-Religion, in ihren Riten und Gefühlen, entgegen. Dunkler ist es aber auch in vielen anderen Religionen enthalten. Es liegt darin zunächst eine Äußerung der 'Scheu', nämlich das Gefühl, daß der Profane sich dem numen nicht ohne weiteres nähern kann, das Bedürfnis, eine Deckung und Wappnung seiner 'orgē' gegenüber nötig zu haben. Solche 'Deckung' ist dann eine 'Weihe', das heißt ein Verfahren, das den sich Nahenden für den Augenblick selber 'numinos' macht, ihn dem profanen Wesen entzieht und ihn zum Verkehr mit dem numen geeignet macht. Die Mittel der Weihe aber, 'Gnadenmittel' im eigentlichen Sinne, sind vom numen selber verliehen, abgeleitet oder eingesetzt. Es selber verleiht von seiner eigenen Art etwas, um zum Verkehr mit sich zu befähigen [1].

Die 'Entsühnung' sodann ist dann selber auch eine 'Bedeckung', aber deren vertieftere Form. Sie entsteht nämlich erst aus der soeben entwickelten Idee des numinosen W e r t e s und U n w e r t e s. Die bloße 'Scheu', das bloße Bedürfnis nach Bedeckung vor dem tremendum erhöht sich hier zu dem Gefühle, daß man als Profaner nicht w e r t sei, in der Nähe des Heiligen zu stehen, daß der eigene völlige Unwert das Heilige selber 'verunreinigen' würde. Dies ist offensichtlich so in Jesaja's Berufungsvision der Fall. Es kehrt, abgemildert aber völlig greifbar, wieder in der Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum. 'Ich bin nicht w e r t, daß Du unter mein Dach gehest',

[1] ein Akt, der etwas sehr anderes ist, als die 'Tilgung des Mißtrauens', wie Ritschl diese Verhältnisse zu rationalisieren sucht.

sagt er. Das ist beides: sowohl die leise zitternde Scheu vor dem tremendum des Numinosen und seiner 'schlechthinnigen Unnahbarkeit', als auch und noch mehr das Gefühl dieses eigentümlichen Unwertes, den der Profane in Gegenwart des numen fühlt und durch den er glaubt, es selber zu versehren, zu beflecken.

Und hier tritt dann die Notwendigkeit und das Verlangen nach 'Entsühnung' ein, und um so stärker, als die Nähe, der Umgang und der dauernde Besitz des Numen als Gut und als höchstes Gut geliebt und begehrt wird, nämlich das Verlangen nach Aufhebung dieses trennenden, mit dem Dasein als Kreatur und als profanes Naturwesen selber gegebenen Unwertes. Dieses Moment nun schwindet nicht in dem Maße, als religiöses Gefühl sich vertieft und Religion zur höchsten Stufe kommt: im Gegenteil, es wird immer stärker und ausgeprägter. Da es ganz auf die irrationale Seite der Religion gehört, kann es da latent werden, wo sich in der Entwicklung zunächst die rationale Seite kräftig zu entfalten und zu gestalten hat, kann zumal in rationalistischen Zeitaltern hinter anderen Momenten zurücktreten und abklingen, aber nur um dann um so mächtiger und drängender wieder hervorzutreten, wenn das zu sehr geschehen ist.

Dieses Bedürfnis nach Entsühnung und sein eigentümlicher Gefühls-charakter läßt sich durch ein Ähnliches aus dem 'natürlichen' Gefühlsleben dem Verständnisse etwas näher bringen. Zugleich ist wichtig, es selber gegen dieses Ähnliche, das eben nur ein Ähnliches aber kein Selbiges ist, deutlich abzusetzen, da hier häufig Verwechslungen vorkommen. Auf dem Gebiete der sittlichen Verfehlung nämlich üben wir eine klare, uns wohlverständliche und vertraute Abwertung, wenn wir uns einer *schlechten* Handlung schuldig und die Handlung selber als schlecht werten. Das

Schlechte der Handlung belastet uns, hebt die Achtung vor uns selber auf. Wir klagen uns an. Und Reue tritt ein. Neben dieser Abwertung aber steht eine zweite, die auf dieselbe verkehrte Handlung gehen kann und doch eigentümlich anders gestimmte Kategorien verwendet. Dieselbe verkehrte Handlung befleckt uns dann. Wir klagen hier nicht an, sondern wir kommen uns beschmutzt vor. Und nicht Reue, sondern Ekel ist hier die Form der Gemüts-antwort. Hier tritt dann ein Bedürfnis ein, das die Bilder des Waschens zum Selbstausdrucke verwendet. Die erste und die zweite Abwertung sind sich parallel und können sich auf dieselbe Handlung beziehen, sind aber offenbar innerlich wesentlich verschieden gestimmt. Die zweite Art der Abwertung nun ist ein Ähnliches zu dem Bedürfnisse nach 'Entsühnung' und kann darum zu seiner Erörterung herangezogen und als sein Symbol verwendet werden [1].

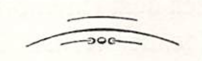
In keiner Religion ist das Mysterium des Sühne-bedürfnisses so vollendet, vertieft und stark zum Ausdrucke gekommen, wie im Christentume. Und auch dadurch, und dadurch besonders, erweist sich seine Überlegenheit über andere Frömmigkeits-formen, und zwar nach rein innerreligiösen Gesichtspunkten. Es ist vollkommener Religion und vollkommenere Religion als andere, sofern das, was in Religion überhaupt angelegt ist, in ihm 'actus purus' geworden ist. Und das Mißtrauen gegenüber diesem seinem zartesten Mysterium, das weithin herrscht, erklärt sich nur aus der Gewöhnung, die rationale Seite der Religion allein ins Auge zu fassen, eine Gewöhnung, an der unser gelehrter wie unser predigender, gottesdienstlicher und unterrichtlicher Lehr-Betrieb weithin selber schuld ist.

---

[1] So bei Johannes: 'Gewaschen im Blute des Lammes'. Oder beim Psalmisten: 'Entsündige mich mit Ysop (ein Mittel zum Waschen), daß ich rein werde, wasche mich, daß ich schneeweiß werde.'

Die christliche Glaubenslehre kann aber auf dieses Moment nicht verzichten, wenn sie christliche und biblische Religiosität vertreten will, und wird durch Entfaltung des christlich-frommen Gefühls-erlebnisses zu verdeutlichen haben, wie hier das 'numen schlechthin' sich selber zum Mittel der Entsühnung macht durch Mitteilung seiner selbst. Denn es ist klar, daß in diesem Zusammenhange sich von selber diesbezügliche Gefühls-momente und eigentliche Glaubens-Ideen und Intuitionen entwickeln müssen, deren Recht gewürdigt sein will. Und hinsichtlich ihrer hängt nicht so übermäßig viel an den Entscheidungen der Ausleger, ob und was Petrus, Paulus oder Pseudo-Petrus über Sühne und Entsühnung geschrieben haben, ja ob die Sache überhaupt 'geschrieben steht' oder nicht. Stünde sie nicht geschrieben, so könnte sie heute geschrieben werden. Dann aber wieder wäre es wunderlich, wenn sie nicht lange geschrieben wäre. Der Gott des Neuen Testamentes ist nicht weniger heilig als der des Alten sondern mehr, der Abstand der Kreatur gegen ihn nicht geringer sondern absolut, der Unwert des Profanen ihm gegenüber nicht verflaut sondern gesteigert. Daß er sich dennoch selber nahbar macht, ist keine Selbstverständlichkeit, wie es der gerührte Optimismus der 'Lieber-Gott'-stimmung meint, sondern unbegreifliche Gnade. Dem Christentum dafür das Gefühl rauben, heißt, es bis zur Unkenntlichkeit verflachen. Dann aber ergeben sich diese Tiefblicke und Bedürfnisse von 'Bedeckung' und 'Entsühnung' so unmittelbar wie möglich. Und die Mittel der Selbstoffenbarung und Selbstvermittlung des höchsten Sanctum, das 'Wort', der 'Geist', die 'promissio', die 'Person Christi' selber, werden zu dem, wozu man 'flieht', wozu man seine Zuflucht nimmt, an das man sich 'schließt', um, durch sie geweiht und entprofanisiert, dem Heiligen selber zu nahen.

Auch diesen Dingen gegenüber, die sich vom religiösen Gefühle selber aus unmittelbar und spontan ergeben, entsteht das Mißtrauen aus zwei Gründen. Einerseits nämlich daraus, daß man ein der Art nach religiöses Moment in der Theorie einseitig moralisiert. Auf dem Boden bloßer Moral und einem Gotte gegenüber, der wesentlich als die personifizierte sittliche Weltordnung, noch ausgestattet mit der Liebe, gefaßt wird, sind alle diese Dinge garnicht anwendbar und eigentlich störend. Es handelt sich um religiöse Tiefenblicke, über deren Recht oder Unrecht mit einem nur moralisch aber nicht religiös belangten Menschen schwer zu streiten ist. Er kann sie garnicht würdigen. Wer aber auf das Eigene des religiösen Gefühles eingeht und es in sich wach werden läßt, dem werden sie nach ihrer Wahrheit erlebbar, sobald er sich in sie vertieft. Und anderseits daraus, daß man in den Dogmatiken versucht, diese Dinge, die alle reine Erschauungen sind, die alle einen unbegrifflichen und gefühlsmäßigen Stempel tragen, in begrifflichen Theorien zu entwickeln und zu Gegenständen von Spekulation zu machen, so daß sie schließlich zu dem fast mathematischen Kalkul der 'Imputations-lehre' und ihrer drastischen Umrechnung des 'Verdienstes Christi' auf den 'Sünder' werden, nebst gelehrter Untersuchung, ob Gott dabei 'analytische oder synthetische Urteile fälle'.



ELFTES KAPITEL

WAS HEISST IRRATIONAL?

Blicken wir von hier aus noch einmal zurück auf unsere gesamte bisherige Untersuchung. Wir suchten, wie der Untertitel unseres Buches angibt, nach dem Irrationalen in der Idee des Göttlichen. Mit diesem Worte wird heute fast ein Sport getrieben. Man sucht nach 'dem Irrationalen' auf den verschiedensten Gebieten. Dabei erspart man sich meist die Mühe, genau anzugeben, was man damit meint, und versteht nicht selten das Allerverschiedenste darunter oder verwendet es in so fahriger Allgemeinheit, daß sich das Verschiedenste darunter verstehen läßt: Das rein Tatsächliche gegenüber dem Gesetz, das Empirische gegenüber der ratio, das Zufällige gegenüber dem Notwendigen, das Blinde gegenüber dem Ableitbaren, das Psychologische gegenüber dem Transzendentalen, das a posteriori Erkannte gegenüber dem a priori Bestimmbaren; Macht, Wille und Willkür gegenüber Vernunft, Erkennen und Bestimmtheit durch Wert; Drang, Instinkt und die dunklen Kräfte des Unterbewußten gegenüber Einsicht, Reflexion und verständigem Planen; mystische Tiefen und Regungen in Seele und Menschheit, Eingebung, Ahnung, Tiefblick, Sehertum und zuletzt auch die 'okkulten' Kräfte; oder ganz im allgemeinen den unruhigen Drang und die allgemeine Gärung der Zeit, das Tasten nach dem Unerhörten und Ungesehenen in Dichtung und bildender Kunst. Das alles und noch mehr kann 'das Irrationale' sein und wird als der moderne 'Irrationalismus' je nachdem gepriesen oder verdammt. Wer das Wort heute anwendet, ist verpflichtet, zu sagen, was er damit meine. Das haben wir im Eingangs-kapitel getan.

Wir meinen mit 'Irrational' nicht das Dumpfe, Dumme, das noch nicht der Ratio unterworfene, das im eigenen Triebleben oder im Getriebe des Weltlaufes gegen die Rationalisierung Störrische. Wir knüpfen an den Sprachgebrauch an, der z. B. vorliegt, wenn man zu einem seltsamen, dem verständigen Deuten sich durch seine Tiefe entziehenden Ereignisse sagt: 'Es liegt ein Irrationales darin.' Wir meinen mit 'rational' in der Idee des Göttlichen dasjenige, was von ihr eingeht in die klare Faßbarkeit unseres begreifenden Vermögens, in den Bereich vertrauter und definibeler Begriffe. Wir behaupten sodann, daß unter diesem Bereiche lauterer Klarheit eine dunkle Tiefe liege, die nicht unserem Gefühl, aber unseren Begriffen sich entziehe und die wir insofern 'das Irrationale' nennen.

Verdeutlichen wir uns dieses etwa so. Unser Gemüt kann etwa von einer tiefen Freude erfüllt sein, ohne daß wir uns im Augenblick klar sind über den Grund des Freudegefühles oder über das Objekt, auf das es sich bezieht. (Denn Freude ist immer Objekt-bezogen, ist immer Freude über etwas.) Grund oder Objekt der Freude ist uns dann zeitweilig dunkel. Richten wir aber unsere Aufmerksamkeit darauf, besinnen wir uns scharf darauf, so wird er uns klar. Wir können nun den Gegenstand bestimmen, nennen und zu klarem Begriffe erheben und können jetzt angeben, was das sei, und wie es sei, was uns mit Freude erfüllt. Einen solchen Gegenstand werden wir dann nicht für ein Irrationales halten. Ganz anders aber ist es mit der Seligkeit über das Fascinans des Numinosen. Auch bei stärkster Spannung der Aufmerksamkeit gelingt es hier nicht, das Was und Wie des Gegenstandes aus dem Dunkel des Gefühls in den Bereich begreifenden Verstehens zu bringen. Er bleibt im unauflöslichen Dunkel des rein gefühlsmäßigen, unbegrifflichen Erfahrens. Und nur durch die Notenschrift der deutenden

Ideogramme ist er nicht deutbar aber andeutbar. Das heißt für uns: er ist irrational. — Dasselbe gilt nun für alle gefundenen Momente des Numinosen. Und am offensichtlichsten für das Moment des mirum. Als das 'ganz andere' entzieht es sich aller Sagbarkeit. Zugleich nötigt es uns zu ideogrammatischen Aussagen, die nicht nur 'über unserer Vernunft' sondern geradezu paradox, das heißt, wider unsere Vernunft sein können, ja die in sich selbst in herben Antinomien verlaufen können und dann das Irrationale in seiner schärfsten Form sind. — Es gilt ebenso von der ,Scheu'. Bei gemeiner Furcht kann ich in Begriffen angeben, was das ist, was ich befürchte: z. B. Schädigung oder Untergang. Auch bei moralischer Ehrfurcht kann ich sagen, was sie einflößt: z. B. Heldenhaftigkeit oder Charakterstärke. Was aber das sei, was ich in der 'Scheu' scheue oder was ich als das Augustum lobpreise, das sagt kein Wesens-begriff. Es ist 'irrational', so irrational, wie z. B. die 'Schönheit' einer Komposition, die sich gleichfalls aller rationalen Analyse und Begrifflich-machung entzieht.

Zugleich stellt uns aber das Irrationale in diesem Sinne eine bestimmte Aufgabe: nämlich die, uns nicht mit seiner bloßen Feststellung zu beruhigen und nun dem Belieben und dem schwärmenden Gerede Tür und Tor zu öffnen, sondern in möglichst nahekommender ideogrammatischer Bezeichnung seine Momente so fest zu legen wie möglich und auf diese Weise das, was in schwankender Erscheinung bloßen Gefühles schwebte, zu festigen mit dauernden 'Zeichen', um so zu Eindeutigkeit und Allgemeingültigkeit der Erörterung zu kommen und strenge 'Lehre' zu bilden, die objektive Gültigkeit beansprucht und feste Fügung hat, auch wenn sie statt mit adäquaten Begriffen nur mit Begriffs-symbolen arbeitet. Es gilt, das Irrationale nicht zu rationalisieren, was unmöglich ist, wohl aber einzufangen

und nach seinen Momenten festzulegen und dadurch dem 'Irrationalismus' schwärmender Willkürrede durch gefestigte 'gesunde Lehren' entgegenzutreten.

Für solchen Gebrauch des Irrationalen gegenüber der ratio als des begrifflichen Vermögens des Verstandes können wir uns berufen auf einen Mann, der nicht im Verdachte der 'Schwärmerei' steht, auf Claus Harms und seine Thesen von 1817. Was wir Rationales nennen, nennt er Vernunft; was wir Irrationales nennen, nennt er mystisch. Und dann sagt er in These 36 und 37 so:

36. Wer des ersten Buchstabens der Religion, nämlich *'heilig'*, mit seiner Vernunft mächtig werden kann — der entbiete mich zu sich!

37. Ich kenne ein religiöses Wort, dessen die Vernunft zur Hälfte mächtig ist und zur Hälfte nicht[1]: *'Feier'*. Die Vernunft sagt für feiern: nicht arbeiten usw. Wird aber das Wort verwandelt in *'Feierlichkeit'*, so ist's der Vernunft gleich entrückt, ist ihr zu wunderlich und zu hoch. Ebenso: 'Weihen', 'Segnen'. Die Sprache ist so voll und das Leben so reich an Dingen, die eben so entfernt von der Vernunft wie von den leiblichen Sinnen liegen[2]. Das gemeinschaftliche Gebiet solcher Dinge ist das 'Mystische'. Die Religion ist ein Theil dieses Gebietes — terra incognita für die Vernunft.



[1] Schematisierung des Irrationalen durch Rationales.

[2] Unser 'Irrationales'.

ZWÖLFTES KAPITEL

AUSDRUCKSMITTEL DES NUMINOSEN

1. Direkte

Es dient zur Aufhellung des Wesens des numinosen Gefühles, wenn man sich darauf besinnt, wie es sich äußerlich ausdrückt, und wie es sich von Gemüt zu Gemüt weitergibt und überträgt. Zwar 'übertragen' im eigentlichen Sinne tut sich's überhaupt nicht: es ist nicht 'lehrbar', nur erweckbar aus 'dem Geiste'. Man behauptet bisweilen dasselbe von der Religion überhaupt und im ganzen. Mit Unrecht. In ihr ist sehr vieles lehrbar, das heißt in Begriffen überlieferbar und auch in schulmäßigen Unterricht überführbar. Nur eben nicht dieser ihr Hinter- und Untergrund. Er kann nur angestoßen, angeregt, erweckt werden. Und dieses am wenigsten durch bloße Worte, sondern so, wie auch sonst sich Stimmung und Gefühl übertragen; durch Nachgefühl und Eingefühl in das, was im Gemüte des andern vor sich geht. In feierlicher Haltung, Gebärde, Ton der Stimme und Miene, im Ausdruck der seltsamen Wichtigkeit der Sache, in der feierlichen Sammlung und Andacht der betenden Gemeinde lebt mehr davon als in all den Worten und negativen Benennungen, die wir selber dafür gefunden haben. Diese geben ja niemals den Gegenstand positiv an. Sie helfen nur insoweit, als sie einen Gegenstand überhaupt bezeichnen wollen, und diesen zugleich gegensetzen gegen einen anderen, von dem er unterschieden und dem er zugleich überlegen ist. Zum Beispiel das Unsichtbare, das Ewige (= Unzeitliche), das Übernatürliche, das Überweltliche. Oder sie sind einfach Ideogramme für die eigentümlichen Gefühls-inhalte selber, die man dann selber

schon zuvor gehabt haben muß, um jene zu verstehen. Bei weitem das beste Mittel sind 'heilige' Situationen selber oder ihre Wiedergabe in anschaulicher Schilderung. Wem nicht inne wird, was das Numinose ist, wenn er Jes. 6 liest, dem hilft kein 'Klingen, Singen und Sagen'. In Theorie, Lehre, ja selber Predigt ist, wenn sie nicht g e h ö r t wird, gewöhnlich nichts davon zu merken, während die mündliche ganz davon getränkt sein kann. Kein Bestandteil der Religion bedarf so wie dieser der v i v a vox und der lebendig fortleitenden Gemeinschaft und des persönlichen Zusammenhanges. Seuse sagt von solcher Übertragung:

Ein Ding soll man wissen: So ungleich es ist, wenn man ein süßes Saitenspiel s e l b e r h ö r t süß erklingen, im Vergleich dazu, daß man nur davon hört sprechen, ebenso ungleich sind die Worte, die in der lauteren Gnade empfangen werden und aus einem l e b e n d i g e n H e r z e n durch einen l e b e n d i g e n M u n d ausfließen, im Vergleich zu den selbigen Worten, wenn sie auf das tote Pergament kommen. . . . Denn so erkalten sie, i c h weiß n i c h t w i e, und verbleichen, wie die abgebrochenen Rosen. Denn die liebliche W e i s e, die vor allem das Herz rühret, erlischt dann. Und in der Dürre des dürren Herzens werden sie dann empfangen [1].

Aber auch in der Form der viva vox ist das bloße Wort machtlos ohne den entgegenkommenden 'Geist im Herzen', ohne die Kongenialität des Aufnehmenden, ohne das 'conformem esse verbo' wie Luther sagt. Und dieser Geist muß das beste dazu tun. Wo er aber ist, da genügt sehr häufig schon ein sehr kleiner Reiz, eine sehr entfernte Anregung von außen. Es ist erstaunlich, wie wenig, und auch das noch in großer Unbeholfenheit und Verworrenheit, oft genügt, um den Geist von sich aus zu stärkster, bestimmtester Regung zu bringen. Wo er aber 'weht', da sind die rationalen Ausdrücke in der Wortverkündung, obschon sie zumeist nur dem allgemeinen Gemütsleben überhaupt entstammen, selber

[1] Seuse's deutsche Werke, hrg. Denifle, S. 309.

schon meist kräftig und hinreichend, das Gemüt sogleich auch auf den rechten Ton zu stimmen. Das Aufwachen dessen, was sie doch nur schematisieren, tritt hier ganz ohne weiteres ein und bedarf kaum der Nachhilfen[1]. Wer 'im Geiste' die Schrift liest, lebt im Numinosen, auch wenn er von ihm weder Begriff noch Namen hat, ja selbst wenn er unfähig wäre, sein eigenes Gefühl zu zergliedern und jenen Einschlag sich losgelöst zu verdeutlichen.

2. Indirekte

Im übrigen sind die Darstellungs- und Anregungsmittel des numinosen Gefühles indirekte, nämlich alle die Mittel des Ausdrucks für ihm verwandte oder ihm ähnliche Gefühle des natürlichen Gebietes. Solche ähnlichen Gefühle haben wir kennen lernen. Wir werden sie sofort wiederfinden, wenn wir uns darauf besinnen, welche Ausdrucksmittel die Religion wirklich von jeher und allerorten angewandt hat.

a) Eins der primitivsten, das dann später in steigendem Maße als unzulänglich empfunden und schließlich als 'unwürdig' verworfen wird, ist ganz naturgemäß das *Fürchterliche,* Schreckliche, ja das Scheußliche (und zuweilen gar das Ekelhafte[2]). Weil die diesen entsprechenden Gefühle starke Entsprachen haben zu dem des tremendum, so werden ihre Ausdrucks-mittel zu indirekten Ausdrucksmitteln der direkt nicht ausdrückbaren 'Scheu'. Das Gräßlich-fürchterliche der primitiven Götterbilder und Götter-schilderungen, das uns heute oft genug so abstoßend erscheint, hat für den Primitiven und Naiven, auch heute noch, und gelegentlich noch unter uns, durchaus die Wirkung, echte Gefühle

---

[1] Vgl. R. Otto, Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther, S. 86: 'Wohl werden die Erfahrungen ...'

[2] So in einigen eigentümlichen Formen indischer Religion, die Aghora's.

echter religiöser Scheu anzuregen. Und anderseits wirkt diese wieder als allerstärkter Reiz, in Fantasie und Darstellung das Fürchterliche hervorzubringen. Die harten, strengen und zum Teil eher fürchterlichen alten byzantinischen Panagia-bilder reizen manchen Katholiken mehr zur Andacht als die lieblichen Madonnen Rafael's. Ganz besonders ist dieser Zug bemerkbar bei gewissen indischen Götter-gestalten. Durgā, die 'große Mutter' Bengalens, deren Kultus umgeben sein kann von einer wahren Wolke tiefster Andachts-schauer, ist in der kanonischen Darstellung eine wahre Teufels-fratze. Diese Mischung entsetzlicher Fürchterlichkeit und höchster Heiligkeit kann vielleicht noch reiner studiert werden im 11. Buche der Bhagavad-Gītā. Vischnu, der doch gegen seine Gläubigen die Güte selber ist, will sich hier dem Arjuna erweisen in seiner eigentlichen Gottes-hoheit. Auch hier hat das Gemüt dafür als Ausdrucks-mittel nur erst das Entsetzliche, ja das Gräßliche, allerdings gleichzeitig durchdrungen mit dem gleich zu besprechenden Moment des *Grandiosen*[1].

b) Denn eben auf höherer Stufe tritt nun das Grandiose oder das *Erhabene* als Ausdrucksmittel an die Stelle des Fürchterlichen. So finden wir es in unüberbietbarer Form in Jes. 6. Erhaben ist hier der hohe Thron, die königliche Gestalt, die wallenden Säume seines Kleides, der feierliche Hofstaat der umgebenden Engelschaft. Während das Fürchterliche allmählich überwunden wird, wird die Verbindung und Schematisierung mit dem Erhabenen stehend und erhält sich als rechtmäßige bis in die höchsten Formen des religiösen Gefühls hinein: ein Hinweis darauf, daß zwischen dem Numinosen und dem Erhabenen eine verborgene Ver-

[1] Nirgends ist das irrationale Moment der orgē besser zu studieren als in diesem Kapitel, das darum zu den klassischen der Religionsgeschichte gehört. — Vgl. die Beilage.

wandtschaft und Zusammengehörigkeit besteht, die mehr ist als eine bloße Zufalls-ähnlichkeit. Noch Kants 'Kritik der Urteilskraft' gibt davon ein entferntes Zeugnis.

c) Das Bisherige betraf unser oben zuerst gefundenes Moment des Numinosen, das wir mit dem tremendum hatten versinnbilden wollen. Das zweite Moment war dann das Mysteriöse oder das 'Mirum' gewesen. Und hier treffen wir nun auf diejenige Entsprechung und auf dasjenige Ausdrucksmittel, das in allen Religionen wiederkehrt und von Religion schier unzertrennlich zu sein scheint und dessen Theorie wir hier geben können: das *Wunder*. 'Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.' Lehrte es uns nicht die Religions-geschichte sowieso schon, so könnten wir es von unserm gefundenem Momente des 'Mysteriösen' aus a priori konstruieren und erwarten. Denn Nichts kann im natürlichen Bereiche der Gefühle gefunden werden, was zu dem religiösen Gefühle des Unsagbaren, Unaussprechlichen, schlechthin Andern, Geheimnisvollen eine so unmittelbare, obzwar rein 'natürliche' Entsprechung hat wie das Unverstandene, Ungewohnte, Rätselhafte, wo und wie es uns immer aufstoßen mag. Besonders das m ä c h t i g e Unverstandene und das f u r c h t b a r e Unverstandene, die eine Doppel-entsprache zum Numinosen in sich schließen, nämlich sowohl zu dem Momente des Mysteriösen als auch zu dem des tremendum und zwar nach dessen beiden angegebenen Seiten. Sind die Gefühle des Numinosen überhaupt durch natürliche Ähnlichkeiten anregbar und dann auf diese selber übertragbar, so muß es hier sein. Und so ist es in der Tat allerorten in der Menschheit gewesen. Was unverstanden-schreckend hineinfuhr in den Bereich seines Handelns, was in Natur-vorgängen, Ereignissen, Menschen, Tieren oder Pflanzen Befremden, Staunen oder Starren erzeugte, zumal wenn es verbunden war mit Macht oder

Schrecken, das hat je und je die dämonische Furcht geweckt und an sich herangezogen, das ist zum portentum, prodigium, miraculum geworden. So, und nur so entstand das Wunder. Und umgekehrt, wie oben das tremendum für Fantasie und Darstellung zum Reiz ward, das Fürchterliche zum Ausdrucksmittel auszuwählen oder schöpferisch zu erfinden, so ward das Mysteriöse zum mächtigsten Reize der naiven Fantasie, das 'Wunder' zu erwarten, zu erfinden, zu erleben, zu erzählen, ward zum nie ermüdenden Antriebe unerschöpflicher Erfindung in Märchen, Mythe, Sage und Legende, durchdrang Ritus und Kultus, und ist bis heute für Naive in Erzählung und Kult der mächtigste Faktor, das religiöse Gefühl lebendig zu erhalten. Auch hier ist es dann im Fortgange zu höherer Entwicklung, wie beim Fürchterlichen, die Wiederausscheidung eines doch nur äußerlich Ähnlichen, wenn das Wunder auf geläuterter Stufe anfängt zu verblassen, wenn Christus, Muhammed, Buddha übereinstimmend ablehnen, 'Wundertäter' zu sein, wenn Luther die 'äußeren Wunder' als 'Gäukelwunder' und als 'Äpfel und Nüsse für die Kinder' entwertet und wenn der Supranaturalismus aus der Religion zuletzt wieder ausgeschieden wird als etwas, das nur ein Ähnliches, nicht aber ein echtes Schema des Numinosen ist.

d) In noch manch anderer Weise äußert sich die Anziehung des Mysteriösen auf Dinge und Momente, die Entsprechungen zu ihm haben dadurch, daß sie ein Unverstandenes sind. Am drastischsten kommt das zum Ausdruck in dem Reize, den die halb oder ganz unverstandene Kultsprache hat, und in der zweifellos tatsächlichen Steigerung der andächtigen Scheu durch sie. Die altertümlichen, nicht mehr ganz durchsichtigen Ausdrücke in Bibel und Gesangbuch auch bei uns, die besondere Stimmungskraft von Halleluja, Kyrieleis und Sela, gerade deswegen, weil sie 'ganz anders'

und unverstanden sind, das Lateinisch in der Messe, das der naive Katholik durchaus nicht als ein notwendiges Übel sondern als besonders heilig empfindet, das Sanskrit in den buddhistischen Messen Chinas und Japans, die 'Sprache der Götter' in den Opfer-ritualen Homers und tausend anderes gehört hierher. Hierher gehört auch das halb Offenbare, halb Verborgene im Kultus von Messe, griechischer Liturgie und so vielen anderen Liturgien. Und hierin ist sogar ein Moment des Berechtigten. Auch die zusammengestückten Reste der Messe, wie sie in unsern lutherischen Ritualen wiederkehren, haben zweifellos, gerade weil ihre Anlage wenig Regel und begriffliche Ordnung hat, eben dadurch immer noch sehr viel mehr des Andächtigen an sich als die nach wohlgeordneten Schematen reinlich wie ein Aufsatz ausgebauten Anlagen neuester Praktiker, in denen nichts zufällig und darum so deutevoll, nichts unbeabsichtigt und darum so Ahnung-weckend, nichts aus unbewußten Tiefen steigend und darum notwendig fragmentarisch, nichts die Einheit der 'Disposition' durchbrechendes und darum auf höhere Zusammenhänge weisendes, nichts pneumatisches und darum gemeiniglich auch nicht eben viel Geist ist. — Und woher das Stimmende all jener genannten Dinge? Eben aus der Entsprache des nicht ganz Verstandenen, Ungewöhnlichen, Besondern (zugleich durch Alter Ehrwürdigen) zum Mysteriösen selber, das sie dadurch gleichsam versinnbilden und das sie anregen durch Anamnesis des Ähnlichen.

3. Ausdrucks-mittel für das Numinose in der Kunst

a) In den Künsten ist das wirksamste Darstellungs-mittel des Numinosen fast überall das Erhabene. Zumal in der Baukunst. Und in dieser, scheint es, am frühesten. Man

kann sich schwer dem Eindrucke entziehen, daß dieses Moment schon in dem Großstein-Zeitalter anfing wach zu werden. Wenn auch das Aufstellen jener riesigen Felsblöcke, roh oder behauen, einzeln oder in gewaltigen Ringen, ursprünglich den Sinn gehabt haben wird, in magischer Weise das Numinose massiv aufzuspeichern, zu lokalisieren und es so sich zu sichern, so war der Motiv-wandel hier doch alsbald allzukräftig provoziert, um nicht früh einzutreten. Das dumpfe Gefühl für feierliche Größe so gut wie für pompösen, erhabenen Gestus ist ja ein ziemlich ursprüngliches, gerade auch den 'primitiven' Menschen geläufiges Gefühl. Und als man in Ägypten Mastaba's, Obelisken und Pyramiden baute, war diese Stufe zweifellos erreicht. Daß die Erbauer dieser mächtigen Tempel, dieser Sfinx von Gizeh, die das Gefühl des Erhabenen und, dadurch begleitet, des Numinosen fast wie einen mechanischen Reflex aus der Seele aufzucken lassen, selber auch darum gewußt haben und es gewollt haben, ist wohl unzweifelhaft[1].

b) Wir sagen ferner von manchem Bauwerke oder auch von einem Liede, einer Formel, einer Folge von Gebärden oder Klängen, ganz besonders auch von gewissen Erzeugnissen der schmückenden oder verzierenden Kunst, von gewissen Symbolen, Emblemen, Ranken- oder Linienführungen, daß sie einen 'geradezu m a g i s c h e n' Eindruck machen, und wir fühlen mit ziemlich großer Sicherheit den Stil und das Besondere des Magischen heraus auch unter den verschiedensten Bedingungen und Verhältnissen. Ungewöhnlich reich und tief an solchen 'magischen' Eindrücken ist vor allem die vom Taoismus und Buddhis-

[1] Hinsichtlich der Malerei vgl. Oscar Ollendorf, Andacht in der Malerei, Leipzig 1912. — Zum l a u t l i c h e n Ausdrucke des Numinosen vergleiche man die lehrreiche Studie von W. Matthießen, 'Das Magische der Sprache im liturgischen Kirchengesang'. Hochland. XV. Heft 10.

mus bestimmte Kunst Chinas, Japans und Tibets. Und selbst der Ungeübtere fühlt diesen Einschlag hier leicht und bald. Die Bezeichnung 'magisch' ist hier auch in geschichtlicher Hinsicht richtig. Denn wirklich entstammt diese Formensprache hier ursprünglich eigentlich magischen Vorstellungen, Zeichen, Hilfsmitteln und Verrichtungen. Aber von dieser geschichtlichen Verknüpfung ist der Eindruck selber durchaus unabhängig. Er tritt ein, auch wenn man davon garnichts weiß: ja dann gerade am allerstärksten und ungebrochensten. Es ist kein Zweifel, daß die Kunst hier Mittel hat, ohne Reflexion einen ganz art-besonderen Eindruck hervorzubringen, nämlich eben den des 'Magischen'. Nun ist aber dieses 'Magische' nichts anderes als eine verhaltene und abgeblendete Form des Numinosen, und zugleich eine Rohform desselben, die in der großen Kunst geadelt und verklärt wird. Und dann darf man nicht mehr vom 'Magischen' reden. Dann tritt uns vielmehr das Numinose selber in seiner irrationalen Gewalt und mit seinem hinreißend-Bewegenden in gewaltigen Rhythmen und Schwingungen entgegen. Dieses Numinos-Magische ist besonders fühlbar in den seltsam eindrücklichen Buddha-Gestalten früh-chinischer Kunst und wirkt hier auf den Beschauer auch 'ohne Begriff', das heißt, ohne daß er von Lehre und Spekulation des Mahāyāna-Buddhismus etwas weiß. Es verbindet sich hier zugleich mit dem Erhabenen und dem Vergeistigt-überlegenen, das aus diesen Zügen tiefster Sammlung in voller Weltüberlegenheit redet, aber zugleich durchleuchtet es mit sich selbst diese Schemata und macht sie zu Transparenten eines 'Ganz anderen'. Sirén sagt von dem großen Buddha aus den Lung-Men-Höhlen der T'ang-Zeit mit Recht:

> Anyone, who approaches this figure, will realize, that it has a religious significance, without knowing anythiny about its motif.

It matters little wether we call it a prophet or a god because it is permeated by a spiritual will, which communicates itself to the beholder. The religious element of such a figure is immanent: it is 'a presence' or an atmosphere rather than a formulatet idea. It cannot he described in words, because it lies beyond intellectual definition[1].

c) Das eben Gesagte gilt aber wohl von keiner Kunst mehr und vollständiger als von der großen Landschafts- und Heiligen-Malerei China's in den klassischen Zeiten der T'ang- und Sung-Dynastie. Otto Fischer sagt von ihr:

Diese Werke gehören zum Tiefsten und Erhabensten, was menschliche Kunst jemals geschaffen hat. Wer sich in sie versenkt, der spürt hinter diesen Wassern und Nebeln und Bergen geheimnisvoll atmend das uralte Tao, das Auf und Nieder des innersten Seins. Manch tiefes Geheimnis liegt in diesen Bildern verborgen-offenbar. Das Wissen vom 'Nichts', das Wissen von der 'Leere', das Wissen vom Tao Himmels und der Erde, das auch das Tao des menschlichen Herzens ist, liegt in ihnen. Und so scheinen sie trotz ihrer ewigen Bewegtheit zugleich von einer so tiefen Ferne und Stille, wie unter einem Meere verborgen atmend[2].

d) Uns Westlichen wird als numinoseste Kunst die Gotik erscheinen, und zunächst um ihrer Erhabenheit willen. Aber das reicht nicht aus. Es ist ein Verdienst von Worringer, daß er in seinem Werke 'Probleme der Gotik' nachweist, daß der besondere Eindruck der Gotik nicht auf ihrer Erhabenheit allein beruhe, sondern auf einem Einschlag und Erbe uralter magischer Formgebung, die er geschichtlich abzuleiten sucht. Und so ist ihm der Eindruck des Gotischen hauptsächlich ein magischer. Daß er hiermit dem Richtigen auf der Spur sei, ist gewiß, ganz unabhängig von der Richtigkeit seiner geschichtlichen Ableitungen. Die Gotik besitzt einen 'Zauber' des Eindruckes, und dieser

1 Osvald Sirén, Chinese sculpture, London 1925, Bd. 1, S. XX.

2 Otto Fischer, Chinesische Landschaft. In 'Das Kunstblatt' Januar 1920. — Vgl. das ausführliche Werk von Otto Fischer: Chinesische Landschaftsmalerei 1921.

ist mehr als der des Erhabenen. Aber anderseits: der Turm des Ulmer Münsters ist schlechterdings nicht mehr 'magisch', er ist numinos. Und was der Unterschied des Numinosen vom bloß magischen sei, wird gerade an der schönen Abbildung fühlbar, die Worringer von diesem Wunderwerke gibt. Immerhin mag als Bezeichnung des Stiles und der Ausdrucks-mittel, durch die hier der Eindruck des Numinosen zustande kommt, das Wort 'magisch' in Geltung bleiben, da jeder es bei so großen Sachen tief genug nehmen wird.

e) Das Erhabene und auch das nur Magische sind, so stark sie auch wirken mögen, immer doch nur indirekte Darstellungsmittel für das Numinose in der Kunst. Direkter Mittel hat sie bei uns im Westen nur zwei. Und die sind bezeichnender Weise selber negativ; sie sind das *Dunkel* und das *Schweigen*.

> Herr, rede du allein
> Beim tiefsten Stille-sein
> Zu mir im Dunkeln

betet Tersteegen.

Das Dunkel muß so sein, daß es durch einen Kontrast gehoben und dadurch noch wahrnehmbarer gemacht wird: es muß selber noch eine letzte Helle zu überwinden im Begriffe stehen. Erst das Halbdunkel ist 'mystisch'. Und sein Eindruck vollendet sich, wenn es mit dem Hilfsmomente des 'Erhabenen' sich verbindet:

> O hohe Majestät, die Du erhaben wohnest
> In stiller Ewigkeit, im dunklen Heiligtum.

Das Halbdunkel, dämmernd in erhabenen Hallen, unter den Zweigen eines hohen Baumganges, seltsam belebt und bewegt noch durch das mysteriöse Spiel des mirum der halben Lichter, hat noch immer zum Gemüte gesprochen, und Tempel-, Moscheen- und Kirchen-erbauer haben davon Gebrauch gemacht.

In der Sprache der Töne entspricht dem Dunkel das *Schweigen*.

Jahveh ist in seinem heiligen Tempel,
Es sei stille vor ihm alle Welt —

sagt der Profet.

Wir und wahrscheinlich schon Habakuk wissen nichts mehr davon, daß dieses Stillesein 'historisch-genetisch' einmal hervorgegangen ist aus dem 'eufēmeîn', das heißt aus der Angst, ominöse Worte zu gebrauchen und darum lieber überhaupt stille zu sein. Wir und Tersteegen in seinem Liede:

Gott ist gegenwärtig,
Alles in uns schweige,

fühlen die Nötigung zum Schweigen aus einem anderen Antriebe und aus einem völlig selbständigen. Bei uns ist es eine unmittelbare Wirkung des Gefühles des 'numen präsens' selber. Und die 'historisch-genetische' Kette erklärt auch hier nicht das auf der höheren Entwicklungs-stufe Eingetretene und Vorhandene. Nun sind aber doch wohl wir selber und Habakuk und Tersteegen nicht weniger anziehende Objekte für religiöse Seelen-forschung als die ihre 'eufēmía' übenden 'Primitiven'.

f) Neben Schweigen und Dunkel kennt die Kunst des Ostens noch ein drittes Mittel stark numinosen Eindruckes: das Leere und das weite Leere[1]. Das weite Leere ist gleichsam das Erhabene in der Wagerechten. Die weitgedehnte Wüste, die grenzenlose gleichförmige Steppe sind erhaben und lösen als Reiz durch Gefühls-gesellung auch in unsereinem Anklänge des Numinosen mit aus. Die chinische Baukunst, als Kunst der Anlage und Gruppierung der Bauten, verwendet

---

[1] Bekannt ist dieses Moment natürlich auch im Westen. Auch unsere Dichter sagen:

Ich bin allein auf weiter Flur.
Mir ist so still und feierlich.

dieses Moment weise und tief eindringlich. Sie erreicht den Eindruck des Feierlichen nicht durch hohe Hallen oder imponierende Senkrechte, aber es gibt wohl nichts feierlicheres als die stille Weite der Plätze, Höfe und Vorhöfe, die sie verwendet. Die kaiserlichen Grabbauten der Ming bei Nanking und Peking, die die leere Weite einer ganzen Landschaft in die Anlage einbeziehen, sind dafür das stärkste Beispiel. Noch interessanter ist das Leere in der chinischen Malerei. Hier gibt es geradezu eine Kunst, das Leere zu malen, es fühlbar zu machen und dieses sonderbare Thema mannigfach zu variieren. Es gibt nicht nur Bilder, auf denen 'fast nichts' ist, es gehört nicht nur zum Stil, mit knappstem Strich und Mittel stärksten Eindruck zu machen, sondern bei sehr vielen Bildern, besonders bei solchen die mit Kontemplation zusammenhängen, gewinnt man den Eindruck, daß das Leere selber gemalter Gegenstand ist und ein Hauptgegenstand. Wir verstehen dieses nur, wenn wir uns erinnern an das, was oben über das 'Nichts' und über die 'Leere' der Mystiker gesagt ist und über den Zauber der 'negativen Hymnen'. Wie das Dunkel und das Schweigen so ist diese Leere eine Negation, aber eine solche, die alles 'Dieses und Hier' wegschafft, damit das 'Ganz Andere' Akt werde[1].

g) Ein p o s i t i v e s Mittel zum Ausdrucke des Heiligen hat auch die Musik nicht, die doch sonst allen Gefühlen den mannigfaltigsten Anklang leihen kann. Den heiligsten, numinosesten Moment in der Messe, den der Wandelung, drückt auch die vollendeteste Messe-musik nur dadurch aus, daß sie verstummt, und zwar schlechthin und für längere Zeit, sodaß das Schweigen sich selber gleichsam ausklingen kann. Und den

[1] Vgl. die inzwischen erschienenen feinen Ausführungen von Wilhelm über das 'Nichtsein' und die 'Leere' bei Laotse. In R. Wilhelm, Laotse, Vom Sinn und Leben, Diederichs, Jena 1911. S. XX.

gewaltigen Andachts-eindruck, den dieses 'Stillesein vor dem Herrn' hat, erreicht sie sonst nicht annähernd. Es ist lehrreich, hierauf hin Bachs H-moll-Messe zu prüfen. Ihr mystischster Teil ist, wie gewöhnlich in den Messe-Tonsätzen, das 'Incarnatus'. Die Wirkung liegt hier in dem leise raunenden, zögernd nacheinander-Einsetzen der Fugierung, die zum Pianissimo abklingt. Verhaltenen Atems, halblaut nur, dabei mit diesen höchst seltsamen, absinkenden Gängen in verminderten Terzen, diesen stockenden Synkopen und diesem Auf- und Absteigen in befremdenden Halbtönen, die das scheue Staunen wiedergeben, wird das Mysterium mehr angedeutet als ausgesprochen. Und dadurch erreicht Bach hier sein Ziel viel besser als beim 'Sanctus'. Denn dieses ist wohl ein unvergleichlich gelungener Ausdruck für Den, der 'die Kraft und die Herrlichkeit' besitzt, ein rauschender Triumfchor vollendeter, absoluter Königsglorie. Aber von der Stimmung der dem Tonsatze unterliegenden Texteswörte, die aus Jes. 6 entnommen sind und die von dem Tondichter demgemäß hätten interpretiert werden müssen, ist dieses Sanctus ganz und gar entfernt. Daß die Serafim mit zween ihrer Flügel ihr Angesicht bedeckten, ist aus diesem Prachtgesang nicht zu vernehmen. Die jüdische Überlieferung hingegen hat wohl gewußt, um was es sich handelte:

'Alle Gewaltigen der Höhe flüstern leise: Jahveh ist König', so heißt es in dem großartigen Hymnus Melek eljōn am jüdischen Neujahrstage. Auch Beethoven hat dies in seiner Missa solemnis verstanden, in der Stelle des Gloria: Quoniam tu solus sanctus. Im Oktavensprung stürzt hier die Stimme in die Tiefe nieder, und zugleich aus dem höchsten Forte ins stillste Piano hinab. Auch Mendelssohn trifft feinfühlig den Punkt in seiner Komposition von Psalm 2, in Vers 11: ‚Dienet dem Herrn mit Furcht und freuet euch mit Zittern.'

Und zwar liegt auch hier der Ausdruck der Sache weniger in der Musik selber als in ihrer Dämpfung, Verhaltung, fast möchte man sagen Verschüchterung, wie sie der Berliner Dom-Chor bei dieser Stelle meisterhaft wiederzugeben versteht. Und soweit Musik überhaupt die Sache treffen kann, trifft sie der Berliner Madrigal-Chor im Populе meus des Thomas Luiz. Hier singt der erste Chor das Trisagion: agios o theos, agios ischiros, agios athanatos. Dem erwidert die lateinische Deutung des zweiten Chores: Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis im Wechselsang. Auch diese Erwiderung zittert von gedämpftem Beben. Aber das Trisagion selber, von unsichtbaren Sängern her aus entferntem Hintergrunde im pianissimo wie ein Flüstern durch den Raum schwebend, ist allerdings eine schier vollendete Wiedergabe der Szene von Jes. 6.



DREIZEHNTES KAPITEL

DAS NUMINOSE IM ALTEN TESTAMENTE

Wenn schon in aller Religion überhaupt die Gefühle des Irrationalen und Numinosen rege sind, so doch vornehmlich in der semitischen und zumal in der biblischen. Das Mysteriöse lebt und webt hier stark in den Vorstellungen des Dämonischen und Engelischen, von dem diese Welt als von dem 'Ganz andern' umgeben, überhöht und durchdrungen ist, wird mächtig in der End-erwartung und dem Reich-Gottes-Ideal, das dem Natürlichen sich teils als das zeitlich künftige, teils als das ewige, immer aber als das schlechthin wunderhafte und 'ganz andere' entgegensetzt, und prägt sich aus in der Natur Jahvehs und Elohims, der auch der 'himmlische Vater' Jesu ist und als solcher seine Jahveh-art nicht verliert, sondern 'erfüllt'.

Die niedere Stufe des numinosen Gefühles als dämonischer Scheu ist schon bei den Profeten und Psalmisten längst überwunden. Aber gelegentliche Anklänge an sie, besonders in der älteren Erzählungs-literatur, fehlen doch auch nicht. Die Erzählung 2. Mos. 4, 26, wie Jahveh in seiner 'orgé' den Mose überfällt bei Nacht und ihm nach dem Leben steht, trägt noch stark diesen Charakter. Auf uns macht sie einen fast spukhaften, gespenstischen Eindruck. Und vom Standpunkte entwickelter Gottesfurcht aus gewinnen diese und ähnliche Erzählungen leicht den Eindruck, als ob hier überhaupt noch nicht Religion sei, sondern Vorreligion, gemeine Dämonenfurcht oder dergleichen. Aber dabei ist ein Mißverständnis. 'Gemeine dämonische Furcht' würde sich beziehen auf einen 'Dämon' in dem engen Sinne des Wortes, wie es gleichsinnig mit Kobold, Quäl-

geist oder Unhold ist und damit dem Theîon entgegengesetzt ist. Ein solcher Dämon aber ist nicht Durchgangspunkt und Glied gewesen in der Entwicklungs-kette des religiösen Gefühles, so wenig wie das 'Gespenst'. Er ist, wie dieses auch, ein apokryfer Absenker der Fantasie-bildungen des numinosen Gefühles. Von einem solchen Dämon aber ist der 'daímōn' in einem viel allgemeineren Sinne zu unterscheiden, der selber noch nicht ein Gott, aber noch viel weniger ein Gegengott, sondern ein 'Vorgott' ist, eine noch gebundene, verhaltene niedere Stufe des numen, aus der allmählich der 'Gott' in höherer Erscheinung hervorwächst. Nachklänge dieser Stufe haben wir vor uns in jenen Erzählungen.

Und weiter: um das wirkliche Verhältnis hier zu verstehen, können zweierlei Hinweise helfen. Erstens der Hinweis auf das, was früher gesagt wurde über die Fähigkeit des Fürchterlichen überhaupt, das numinose Gefühl anzuziehen und auszudrücken. Zweitens aber folgendes. Ein stark musikalisch Veranlagter, solange er roh und Anfänger ist, kann wonnig entzückt sein durch das Getön des Dudelsackes oder einer Drehorgel. Beides wird ihm vielleicht unausstehlich, wenn er zu musikalischer Ausbildung kommt. Besinnt er sich aber als höher Gebildeter auf das Qualitative seines früheren und seines jetzigen Erlebens, so muß er merken, daß in beiden doch ein und dieselbe Seite seines Gemütes tätig war und daß bei seinem Aufstiege zur höheren Stufe seines Musik-gefühles nicht etwa ein 'Sprung ins andere' stattgefunden hat, sondern ein Vorgang, den wir *Entwicklung* oder Reifung nennen, ohne in der Lage zu sein, über dessen Art viel aussagen zu können. Würden wir heute die Musik des Kungfutse hören, so würde sie für uns wahrscheinlich nichts als eine Reihenfolge seltsamer Geräusche sein. Und doch spricht schon er von dem Eindrucke der Musik auf

das Gemüt, wie wir es heute nicht besser können, und trifft die Momente ihres Eindrucks, die auch wir anerkennen müssen. Das Auffallendste in dieser Hinsicht ist die Gabe leichter Erfassung und Begabung mancher Naturvölker für unsere Musik, die sie mit Wonne und schnell ergreifen, üben und genießen, wenn sie zu ihnen kommt. Diese Begabung fuhr nicht erst durch irgendeine Heterogonie, Epigenesis oder sonstige Mirakel in sie hinein in dem Augenblicke, wo die reifere Musik zu ihnen kam, sondern war längst da als Natur-'Anlage', erregte sich von innen her und entwickelte sich aus der vorhandenen Anlage dann, wann der Reiz auf sie traf. Und sie hatte sich als dieselbe schon früher geregt in roher Form primitiver Musik. Auch diese 'rohe, primitive' Form von Musik können wir mit entwickeltem Musik-geschmack häufig als wirkliche Musik kaum oder garnicht wiedererkennen, und doch war sie die Äußerung des gleichen Triebes, des gleichen seelischen Momentes. Ganz entsprechend nun ist es, wenn der 'Gottesfürchtige' von heute im Berichte vom 2. Mos. 4 das seinem Gefühle Verwandte schwer wiederfindet oder es überhaupt verkennt. — Es ist dies ein Gesichtspunkt, der in bezug auf Religion der 'Primitiven' zwar sehr mit Vorsicht, aber doch allgemeiner berücksichtigt sein will. Es können daraus wohl sehr falsche Schlüsse gezogen werden, und die Gefahr, die niederen Stufen der Entwicklung mit ihren höheren zu verwechseln und den Abstand zu verkleinern, ist groß genug. Aber die Ausscheidung dieses Gesichtspunktes überhaupt ist noch gefährlicher und leider sehr allgemein [1].

Neuere Forscher versuchen, einen Unterschied der Ausprägung zwischen Jahveh, dem strengen, und Elohim, dem patriarchalischen und vertrauten, ausfindig zu machen. Und dieser Versuch hat etwas sehr Einleuchtendes. Nach Söder-

[1] In dieser Hinsicht gibt besonders Marett wichtige neue Einsichten.

blom's Annahme soll 'der Ansatz dazu' sein[1], daß die Jahveh-Vorstellung von 'animistischen' Vorstellungen ausgegangen sei. Ich bestreite nicht die Bedeutung der 'animistischen' Vorstellungen für den Entwicklungs-verlauf der Religion. Ich gehe in dieser Hinsicht sogar noch weiter als er, der sie nur für eine Art primitiver 'Filosofie' erklären kann und sie damit also aus dem Bereiche eigentlich religiöser Fantasie-bildung überhaupt ausscheiden müßte. Daß, wo animistische Vorstellungen gebildet waren, diese in der 'Kette der Reize' ein bedeutsames Glied sein konnten, nämlich um aus dem numinosen Gefühl das dunkel in ihm liegende Moment von 'Wesen' zu entbinden und frei zu machen, würde sehr genau in meine eigene Annahme hineinpassen. Aber was Jahveh von El-Schaddaj-Elohim unterscheidet, ist nicht, daß jener 'anima' ist, sondern daß in ihm das Numinose dem Vertraut-Rationalen überwiegt, in diesem aber die rationale Seite der numinosen: ein Unterschied, nach dem sich auch allgemeiner Götter-typen unterscheiden lassen. Und nur von einem Ü b e r w o g e n - werden kann die Rede sein, nicht etwa von einem Fehlen des numinosen Momentes in Elohim. Die echt numinose Erzählung der Gottes-erscheinung im brennenden Busch und der typische Vers von 2. Mos. 3, 6:

> Da verhüllte Mose sein Antlitz, denn er fürchtete sich, auf den Elohim hinzublicken,

ist elohistisch. —

Die reiche Fülle einzelner hierher-gehöriger Züge altisraelitischer Gottes-vorstellung, die hier noch angegeben werden könnte, ist in dem religions-geschichtlichen Handwörterbuch: 'die Religion in Geschichte und Gegenwart', in Bd. 2, S. 1530 ff. und 2036 so ausgiebig gegeben, daß hier einfach darauf zu verweisen ist.

---

[1] Nur der 'Ansatz dazu', nicht die volle Jahveh-Vorstellung selbst. —

Mit der ehrwürdigen Religion Mose's beginnt dann in immer steigendem Maße der Vorgang der Versittlichung und allgemeinen Rationalisierung des Numinosen und seiner Erfüllung zum 'Heiligen' im eigentlichen Vollsinne. Er vollendet sich in der Profetie und im Evangelium. Und hierin liegt der besondere Adel der biblischen Religion, der sie schon auf der Stufe von Zweit-Jesaja mit Recht den Anspruch auf allgemeine Weltreligion erheben läßt. Aber solche Versittlichung und Rationalisierung ist nicht die Überwindung des Numinosen, sondern Überwindung seines einseitigen Vorwiegens. Sie vollzieht sich *am* Numinosen und wird von ihm umfaßt.

Das Beispiel innigster Durchdringung von beidem ist Jesaja. Was in seiner Berufungs-vision in Jes. 6 anklang, das durchdringt mit fühlbarer Gewalt seine ganze Verkündigung. Und nichts ist hierfür so bezeichnend, als daß gerade bei ihm als Lieblings-ausdruck für die Gottheit der Ausdruck 'der Heilige Israels' stehend wird und anderen Ausdrücken mit seiner geheimnisvollen Gewalt überwiegt. Das bleibt so in der jesajanischen Überlieferung in den 'zweit-jesajanischen' Schriften, Jes. 40—66. Zwar wenn irgendwo, so haben wir es bei Zweit-Jesaja zugleich mit dem Gott begrifflich klarer Allmacht, Güte, Weisheit, Treue zu tun. Aber diese sind doch eben Prädikate des 'Heiligen', dessen seltsamen Namen auch Zweit-Jesaja fünfzehn Mal wiederholt, und immer an Stellen, wo er besonders eindrücklich ist.

Verwandte Ausdrücke neben der 'Heiligkeit' Jahvehs sind sein 'Grimm', sein 'Eifer', sein 'Zorn', das 'verzehrende Feuer' u. ä. Sie alle meinen nicht nur seine vergeltende Gerechtigkeit, auch nicht nur den temperamentvoll-regen, in starken 'páthē' lebenden Gott überhaupt, sondern immer alles dieses umgriffen und durchdrungen von dem tremendum und der majestas, dem mysterium und dem augustum seines

irrationalen Gottwesens. Und das gilt auch besonders von dem Ausdrucke 'der lebendige Gott'. Seine Lebendigkeit hat fühlbare Verwandtschaft mit seinem 'Eifern' und äußert sich in ihm wie in allen seinen 'páthē' überhaupt [1]. Durch sein 'Leben' ist dieser Gott verschieden von aller bloßen 'Weltvernunft', ist er diese, aller Filosofierbarkeit sich entziehende, letzthin irrationale Wesenheit, als die er im Bewußtsein aller Profeten und Boten Alten und Neuen Bundes lebt. Und wo man später gegen den 'Filosofengott' gestritten hat für den 'lebendigen' Gott und für den Gott des Zürnens und Liebens und der Affekte, hat man immer unbewußt den irrationalen Kern des biblischen Gottes-begriffes mit in Schutz genommen gegen seine einseitige Rationalisierung. Und insoweit hatte man recht. Unrecht aber hatte man und sank in 'Anthropomorfismus', indem man den Zorn und die Affekte statt den 'Zorn' und die 'Affekte' verteidigte, indem man

---

[1] Vgl. 5. Mos. 5, 23:

> 'Wo gäbe es irgendein sterbliches Wesen, das wie wir den lebendigen Gott mit vernehmlicher Stimme aus dem Feuer heraus hätte reden hören und am Leben geblieben wäre.'

Ferner: Jos. 3, 10. — 1. Sam. 17, 26, 36. — 2. Kön. 19, 4. — Jes. 37, 4, 17. — Jer. 10, 10:

> Er ist lebendiger Gott . . ., vor dessen Zorn die Erde bebt und dessen Groll die Völker nicht zu ertragen vermögen.

Jer. 23, 36. — 2. Makk. 7, 33. — Mt. 26, 63. (Der Schwur bei dem lebendigen Gott, dem schrecklich-furchtbaren.) — Hebr. 10, 31:

> Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. —

In den Ideen des sich rächenden Gottes vollendet sich die alttestamentliche Vorstellung des Furchtbar-Lebendigen. Ihr härtester Ausdruck ist das fast entsetzliche Bild des 'Keltertreters', Jes. 63, v. 3:

> Ich trat sie nieder in meinem Zorn und stampfte sie zusammen in meinem Grimm, daß der Saft an meine Kleider spritzte und ich alle meine Gewänder besudelte. --

Das furchtbare Bild kehrt wieder im Neuen Testamente, in Offb. 19, v. 15:

> Er tritt die Kelter des Weines des grimmigen Zornes.

Über die Idee des 'lebendigen' Gottes ausführlicher in R. Otto, Aufsätze, Das Numinose betreffend, zweite Auflage, S. 142.

ihren numinosen Charakter verkannte und sie für 'natürliche' Prädikate, nur in Absolutheit gesetzt, hielt, statt einzusehen, daß sie nur gelten können als ideo-grammatische Bezeichnungen eines Irrationalen, als nur andeutende Gefühls-symbole.

Seine fantasie-spannende und -aufregende Kraft nach dem Momente des Mirum erweist das Numinose besonders in Ezechiel. Ezechiels Träume und Bilder, sein fantastisches Ausmalen des Wesens Jahveh's und seiner Hofhaltung gehören dahin. In ihrer Breite und absichtlich gepflegten Fantastik sind sie zugleich ein Vorbild und Beispiel schon apokryf werdender Regung des religiösen Triebes zum Mysterium, die sich ergibt nach früher ausgeführten Entsprechungen zum Seltsamen, Wunderlichen, Mirakelhaften und Fantastischen. Solche Auswirkung und Wucherung des Gefühles des Mirum bahnt den Weg zum 'Wunder', zur Wunderlust, zur Legende, zur apokalyptischen und mystischen Traum-Welt: alles zwar Ausstrahlungen des Religiösen selber, aber gebrochen in trübem Mittel, ein Surrogat für das Echte, das zuletzt vulgär endet und mit seinen Wucherungen das lautere Gefühl des Mysteriums selber überzieht und es an seiner unmittelbaren und reinen Regung hindert.

In seltsamer Reinheit aber finden wir das Moment des mirum, zugleich verbunden mit dem des augustum wieder in dem Kapitel 38 des Hiob-buches, das wohl zu den merkwürdigsten der Religions-geschichte überhaupt gehört. Hiob hat gerechtet mit seinen Freunden wider Elohim und ihnen gegenüber offenbar recht behalten. Sie müssen ihm gegenüber verstummen. Da erscheint Elohim selber, um seine Verteidigung selber zu führen. Und er führt sie so, daß Hiob bekennt, daß er überwunden ist, und zwar wirklich und durch Recht überwunden, nicht etwa nur durch einfache Übermacht zum Verstummen gezwungen ist. Denn er bekennt:

Darum widerrufe ich und bereue in Staub und Asche.

Das ist ein Zeugnis innerlichen Überführt-seins, nicht aber ohnmächtigen Zusammenbrechens und Entsagens vor bloßer Übermacht. Es liegt hier auch keineswegs nur die Stimmung vor, die Paulus gelegentlich in Röm. 9, 20 anklingen läßt:

> Darf denn das Gebilde zum Bildner sagen: 'Warum hast Du mich so gemacht? Hat nicht der Töpfer Macht über den Ton, aus demselben Teige hier ein Gefäß zur Ehre, dort zur Unehre zu machen?'

Man verstünde die Hiobstelle falsch, wenn man sie so deutete. Nicht der Verzicht und die Unmöglichkeit einer Gottes-rechtfertigung wird Hi. 38 verkündet, sondern gerade eine stichhaltige Gottes-rechtfertigung soll gegeben werden, und zwar eine solche, die besser ist als die der Freunde Hiobs, und eine solche, die imstande ist, selbst einen Hiob zu überführen und nicht nur zu überführen, sondern zugleich seine von Zweifeln bedrängte Seele innerlichst zu stillen. Denn in dem seltsamen Erlebnisse, das dem Hiob durch Elohims Offenbarung alsbald zuteil wird, liegt zugleich selber schon eine innere Entspannung seiner Seelenqual und eine Befriedung. Und diese Befriedigung würde als Lösung des Problems des Hiobbuches ganz allein ausreichen auch ohne Hiobs Wiederherstellung in Kap. 42, die nur ein nachheriges Draufgeld ist auf die eigentliche Zahlung. — Was aber ist dieses seltsame Moment, das hier Gottes Rechtfertigung und Hiobs Versöhnung zugleich wirkt?

In Elohims Rede klingt zwar ungefähr alles mit an, was man aus der Sachlage heraus von selbst erwarten würde: Berufung und Hinweis auf Elohims überlegene Macht, auf seine Hoheit und Größe, auch auf seine überlegene Weisheit. Die letztere würde sofort eine plausibele, rationale Lösung des ganzen Problemes ergeben, wenn sie sich etwa vollendete in Sätzen wie: 'Meine Wege sind höher als Eure Wege.

Mit meinem Tun und Handeln habe ich Zwecke, die ihr nicht versteht' — etwa die Zwecke der Prüfung und Läuterung des Frommen oder Zwecke für das Ganze überhaupt, dem sich der Einzelne mit seinen Leiden einfügen muß. Von rationalen Begriffen her lechzt man förmlich nach einem solchen Ausgange der Unterredung. Aber nichts dergleichen erfolgt. Und solche zweck-weisenden Erwägungen und Auflösungen sind durchaus nicht der Sinn des Kapitels. Im letzten Grunde beruft es sich auf etwas gänzlich anderes, als was in rationalen Begriffen erschöpft werden kann: auf die über allem Begriff, auch über dem Zweck-Begriffe liegende Wunderbarkeit selbst und schlechthin, auf das Mysterium in reiner, irrationaler Gestalt, und zwar sowohl als das mirum wie als das paradoxon. Hierfür reden die herrlichen Beispiele eine sehr deutliche Sprache. Der Adler, der auf den Felsen horstet, auf des Felsens Zacke und Hochwacht, der seinen Fraß erspäht, dessen Junge Blut schlürfen, und 'wo Erschlagene sind, da ist er', ist wahrlich kein Beispiel für zwecksinnige Weisheit, die alles 'klüglich und fein bereitet'. Dieser Adler ist vielmehr das Seltsam-Wunderbare, in dem das Wunderbare seines Schöpfers selber anschaulich wird. Und ebenso die Straußen-henne mit ihren rätselhaften Instinkten in V. 13. Wahrlich, für die 'rationale' Betrachtung ist sie, wie sie hier geschildert wird, eher ein Kreuz, und nach Zwecken kann man wenig mit ihr anfangen:

Der Straußen-henne Fittig schlägt lustig.
Ist es fromme Schwinge und Feder?
Nein! sie überläßt der Erde ihre Eier,
Vergißt, daß ein Fuß sie zerdrücken kann,
Ist hart gegen ihre Jungen, als gehörten sie ihr nicht.
Denn Gott hat ihr Klugheit versagt
Und keinen Anteil an Verstand gegeben.

Und ebenso der Wildochs und der Wildesel von V. 5 und 9: Tiere, deren vollendete 'Dysteleologie' wahrhaft prachtvoll geschildert wird, die aber mit ihren geheimnisvollen Instinkten, mit ihrem rätselvollen Gebaren so wunderbar und so deutend-rätselvoll sind wie die Felsen-gemse, V. 1, und die Hirschkuh, und wie die 'Weisheit' des Wolken-dunstes, 38, 36, und wie der 'Verstand' der Luftgebilde mit ihrem geheimnisvollen Kommen und Gehen, Entstehen und Verschwinden, sich Schieben und Formen, oder wie die seltsamen Plejaden hoch am Himmel und der Orion und der Bär samt seinen Jungen. — Man vermeint, daß die Schilderungen von Nilpferd und Krokodil in 41, 15 ff. später eingeschoben seien. Vielleicht mit Recht. Aber dann ist doch zuzugestehen, daß der Einschiebende die Zielung des ganzen Abschnittes sehr wohl gefühlt hat. Er bringt nur zu krassestem Ausdrucke, was alle anderen Beispiele auch sagen. Während sie portenta geben, gibt er monstra. Aber das Monströse ist eben das Mysteriöse in Kraßheit. Zwar für die göttliche 'Weisheit' als eine, die 'Zwecke' setzt, wären diese beiden Geschöpfe die unglücklichsten Beispiele auf die man überhaupt verfallen könnte. Aber das schlechthin Stupende, das fast Dämonische, das ganz Unfaßliche, das Rätsel-spielende der ewigen Schöpfermacht, ihr nicht Auszurechnendes, 'gänzlich Anderes' und allem Begreifen Spottendes, dennoch aber das Gemüt in alle Tiefen Erregendes, Faszinierendes, zugleich mit tiefster Anerkennung Erfüllendes drücken auch diese Beispiele meisterhaft aus, wie alle vorhergehenden und der ganze Zusammenhang, Strich und Sinn der Stelle überhaupt[1]. Das 'Mysterium' ist gemeint; und zugleich als ein fascinans und als ein

[1] Man kann nicht leugnen, daß Krokodil wie Nilpferd, diese monstra der Natur, auch für uns noch von einer gewissen scheußlichen Erbaulichkeit sind. Wahre Teufels-tiere sind sie zum mindesten.

augustum. Diese seine beiden Momente leben auch hier nicht in irgendwelchen deutlichen Begriffen, sondern im Ton, im Enthusiasmus, im Rhythmischen selber der ganzen Ausführung. Auf das mirum geht die Zielung der ganzen Stelle. In ihm liegt Gottes Rechtfertigung wie Hiobs Befriedung und Seelenstillung. Und dies mirum als ein fascinans und als ein augustum. Denn das bloße 'Mysterium' allein wäre ja das oben genannte der bloßen 'schlechthinnigen Unbegrifflichkeit'. Das aber könnte Hiob höchstens auf den Mund schlagen, nicht aber ihn innerlich überführen. Vielmehr ein unaussprechlicher, positiver Wert, und zwar ein objektiver wie ein subjektiver Wert des Unbegreiflichen wird fühlbar. Das mirum ist zugleich sowohl ein admirandum und adorandum, als auch ein fascinans. Dieser Wert wird nicht ausgeglichen mit den Gedanken menschlicher, verständlicher Zweck- oder Sinn-Suche und ihnen nicht angeglichen. Er bleibt in seinem Geheimnis. Aber indem er fühlbar wird, ist dennoch zugleich Elohim gerechtfertigt und Hiobs Seele gestillt.

[Wir finden ein ganz echtes Gegenstück zu diesem Hiobs-Erlebnis bei einem modernen Schriftsteller, eingebettet in eine novellistische Erzählung, aber von tiefer Eindrücklichkeit. Max Eyth erzählt in seiner Novelle 'Berufs-tragik' in der Sammlung 'Hinter Pflug und Schraubstock' den Bau der gewaltigen Brücke über den Meeresarm an der Ennobucht. Tiefgründigste Gedanken-arbeit, hingebendster Berufsfleiß hatten diesen Bau geschaffen, ein Wunder sinnvoller, zweckvoller Menschenleistung. Er ist fertig, trotz endloser Schwierigkeiten, riesenhaftester Hemmungen. Er steht und trotzt Wind und Wellen. Da rast ein Wirbelsturm und — wirft Bauwerk und Erbauer in die Tiefe. Das ganz Sinnlose scheint zu triumfieren über das Sinnvollste, wie das 'Schick-

sal' gleichgültig hinweg zu schreiten scheint über Tugend und Verdienst. Der Erzähler berichtet, wie er den Schauplatz des Grauens aufsucht und wieder zurückkehrt:

> 'Als wir das Ende der Brücke erreicht hatten, war es fast windstill. Hoch über uns war der Himmel blaugrün und von unheimlicher Helle. Hinter uns, wie ein großes offenes Grab, lag die Ennobucht.
>
> Der Herr des Lebens und des Todes schwebte über den Wassern in stiller Majestät.
>
> Wir fühlten ihn, wie man seine Hand fühlt. Und der alte Mann und ich knieten vor dem offenen Grabe nieder und vor ihm.'

Warum knieten sie? Warum mußten sie knien? Vor Wirbelsturm und blinder Naturgewalt, ja auch vor dem bloß Allmächtigen kniet man nicht. Aber vor dem ganz unbegriffenen, offenbar-unoffenbaren G e h e i m n i s kniet man, gestillter Seele, sein Wie e r f ü h l e n d, und darin sein R e c h t.]

* * *

Noch manch andere Züge des numinosen Gefühles wären im Alten Testamente aufzuweisen. Aber ein anderer, der vor sechzehn-hundert Jahren im gleichen Sinne wie wir 'über das Irrationale' geschrieben hat, hat sie bereits trefflich gesammelt. Das ist Chrysostomus. Wir begegnen ihm später und wollen ihm hier nicht vorgreifen. Die Momente des Mirum aber werden uns in eigentümlicher Ausprägung besonders wieder begegnen bei Luther in den Ideen, die wir bei ihm die 'Hiobische Gedankenreihe' nennen.



VIERZEHNTES KAPITEL

DAS NUMINOSE IM NEUEN TESTAMENTE

1. Im Evangelium Jesu vollendete sich der Zug auf Rationalisierung, Versittlichung und Vermenschlichung der Gottesidee, der von den ältesten Zeiten der Überlieferung Alt-israels an und vornehmlich in Profeten und Psalmen lebendig war und das Numinose hier immer reicher und voller mit den Prädikaten klarer und tiefer rationaler Gemütswerte durchsetzte. Und so ergab sich diese durch nichts anderes überbietbare Form des 'Gott-Vater-Glaubens', wie sie das Christentum besitzt. Nur wäre es auch hier wieder gefehlt, wenn man meinen wollte, diese Rationalisierung sei eine Ausscheidung des Numinosen. Das ist ein Mißverstand, auf den die allzu plausible Zeichnung des 'Gott-Vater-Glaubens Jesu' von heute führt, die aber sicher nicht der Stimmung der ersten Gemeinde entspricht. Man kann das nur verkennen, wenn man der Verkündung Christi das nimmt, was sie ganz und gar und von Anfang zu Ende sein will: Verkündigung des denkbar numinosesten Objektes, nämlich 'Evangelium vom Reich'. Das 'Reich' aber ist — darauf weist uns ja gerade die neueste Forschung gegenüber allen rationalistischen Erweichungen mit aller Entschiedenheit — die Wundergröße schlechthin, das allem Jetzigen und Hiesigen Entgegengesetzte, 'Ganz andere', 'Himmlische', umdämmert und umwoben von allen echtesten Motiven 'religiöser Scheu', das 'Furchtbare' und das 'Reizende' und das 'Erlauchte' des Mysteriösen selber. Als 'eschatologische Sekte' (die alsbald auch eine 'pneumatische' wurde) entsprang das junge Christentum mit dem Motto: 'Das Reich ist nahe.' Und von At-

mosfäre und Stimmung, von der Mischung tief inneren Schauers vor Weltuntergang und Gericht und vor der hereinbrechenden Überwelt zugleich mit dem seligen Schauer weihnachtlicher Erwartung, von der Mischung des tremendum und des fascinans dieses Mysteriums machen wir uns, wenn wir von 'orthodoxer' oder von 'liberaler' Schrifterklärung herkommen, heute meist falsche Vorstellungen, oder garkeine. Von 'dem Reiche' und seinem numinosen Wesen aus fällt Farbe, Stimmung, Ton auf jede Beziehung zu ihm, auf die, die es verkündigen, auf die, die es vorbereiten, auf Leben und Wandel, die seine Vorbedingungen sind, auf das Wort von ihm, auf die Gemeinde, die es erwartet und die es erreicht. Alles wird 'mystifiziert', nämlich alles wird numinos. Das zeigt sich am drastischsten in der Selbstbezeichnung des Kreises seiner Zugehörigen: sie nennen sich selber und sich gegenseitig mit dem numinosen terminus technicus: 'die Heiligen'. Daß das nicht heiße, die sittlich Vollkommenen, ist wohl ohne weiteres klar. Vielmehr, es sind die Leute, die in das Mysterium der 'Endzeit' hineingehören. Es ist der klare, ganz eindeutige Gegensatz gegen die 'Profanen', der uns früher begegnete. Darum können sie sich auch später geradezu ein 'priesterliches Volk' nennen, eine Bezeichnung für eine 'geweihte' sakrale Schar. Die Vorbedingung zu alle dem aber war gegeben mit dem Evangelium selber und seinem Anspruche, Predigt des kommenden Reiches zu sein.

Der Herr dieses Reiches ist der 'himmlische Vater'. Das klingt uns Heutigen linde und wird oft fast gemütlich, etwa wie der 'liebe Gott'. Aber damit mißverstehen wir den biblischen Sinn sowohl des Substantives wie des Prädikates. Dieser 'Vater' ist zuerst der heilig-erhabene König dieses 'Reiches', das dunkel-dräuend mit der vollen emät Jahveh aus den Tiefen des 'Himmels' herannaht. Und

indem er sein Herr ist, ist er nicht weniger 'heilig', numinos, geheimnisvoll, qādosch, hagios, sacer und sanctus als sein Reich, sondern viel mehr, und alles das in absolutem Maße, und er ist nach dieser Seite die Erhöhung und Erfüllung alles dessen, was der alte Bund je an 'Kreaturgefühl', an 'heiliger Scheu' und ähnlichem besessen hat. Es heißt, das Evangelium Jesu in ein Idyll umdichten, wenn man dieses mißkennt. Daß diese Momente heiligen Schreckens-Hintergrundes nicht eigens in Form besonderer 'Lehren' bei Jesu vorkommen, hat seinen Grund in den Umständen, die mehrfach angegeben sind. Und außerdem, wie hätte er dazu kommen sollen, zu 'lehren', was jedem Juden und besonders jedem Reichsgläubigen das schlechthin Erste und Selbstverständliche war: nämlich, daß Gott 'der Heilige in Israel' war! Zu lehren und zu verkündigen hatte er, was nicht selbstverständlich, sondern seine eigenste Entdeckung und Offenbarung war: daß eben dieser Heilige ein himmlischer 'Vater' sei. Dieser Gesichtspunkt mußte in seiner 'Lehre' alles sein, und um so mehr, als der Gegensatz, in den er sich stellte, gerade diesen Gesichtspunkt scharf in den Vordergrund treiben mußte. Denn der geschichtliche Gegensatz, der als seinen Gegenschlag das Evangelium hervortrieb, war der Farisäismus mit seiner Gesetzes-sklaverei und war Johannes mit seiner büßerhaft-asketischen Auffassung des Verhältnisses zu Gott. Beiden gegenüber ward das Evangelium von Kindschaft und Vaterschaft als das sanfte Joch und die leichte Last gefunden, und dieses füllt Jesu Gleichnisse, Reden und Verkündigungen notwendig aus. Aber so, daß es dabei immer fühlbar das Wunder ohne Maß bleibt, daß 'Vater unser' sei, der 'im Himmel ist'. Diese zwei Bezeichnungen sind ja keine Tautologien. Jene rückt nahe, diese rückt fern. Rückt fern nicht nur in unendliche Höhe, sondern zugleich in den Bereich des 'Gänzlich-andern'

zu allem Hiesigen. Daß dieses geheimnisvoll-Scheubare, dieses fremde Unnahbare 'im Himmel' zugleich selber heimsuchend-nahender Gnadenwille sei: dieser aufgelöste Kontrast erst macht die Harmonie echten christlichen Grundgefühles aus. Und der hört sie falsch, der in ihr nicht diese aufgehobene Septime immer nachklingen hört.

Bezeichnend, und doch wieder so durchaus selbstverständlich ist, daß sogleich die erste Bitte des christlichen Gemeinde-gebetes anhebt: 'Geheiliget werde dein Name.' Was das heiße im Zusammenhange biblischen Verständnisses, ist nach früher Ausgeführtem klar. Ja, gelegentlich können auch in Jesu Predigt noch Töne anklingen, die selbst noch von jenem seltsamen Erschauern und Grauen vor den Geheimnissen des Überweltlichen etwas spüren lassen, von dem wir früher sprachen. Eine solche Stelle ist Mt. 10, 28:

> Fürchtet euch aber vor dem, der Leib und Seele zu verderben vermag in die Hölle.

Der dunkle, schauervolle Klang dieses Wortes macht sich von selbst fühlbar, und es ist schon eine Rationalisierung, wenn man sie einfach beziehen will auf den Richter und sein Gericht am jüngsten Tage. Es ist derselbe Klang, der voll wiederklingt im Worte des Hebräerbriefes, 10, 31:

> Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.

Und in dem andern, Hebr. 12, 29:

> Unser Gott ist ein verzehrend Feuer.

(Diese Umwandlung von 5. Mos. 4, 24: 'Der Herr ist ein verzehrend Feuer' in 'Unser Gott ist ein verzehrend Feuer' gibt einen seltsam schrillen, ja schrecklichen Kontrast.) Und wenn die Gelegenheit es erfordert, so kehrt auch bei Jesu selbst der alttestamentliche Gott 'der Rache' ganz unverhüllt und echt wieder, wie in Mt. 21, 41:

> Er wird die Bösewichter übel umbringen.

Im Lichte und auf dem Hintergrunde dieses Numinosen mit seinem mysterium und seinem tremendum muß man endlich auch das Ringen Jesu in der Nacht Gethsemane's sehen, um zu begreifen und nachzuerleben, um was es sich hier handelte. Was macht dies Zittern und Zagen bis in den Seelengrund, dieses Betrübtsein bis in den Tod und diesen Schweiß, der zur Erde rinnt wie Blutstropfen? Gewöhnliche Todesfurcht? Bei dem, der dem Tode seit Wochen ins Auge gesehen und der eben klaren Sinnes sein Todesmahl mit seinen Jüngern gehalten hat? Nein, hier ist mehr als Todesfurcht. Hier ist Erschauern der Kreatur vor dem tremendum mysterium, vor dem Rätsel voller Grauen. Und die alten Sagen von dem Jahveh, der Mose, seinen Diener, 'überfällt' bei der Nacht, und von Jakob, der ringt mit Gott bis an den Morgen, kommt uns zu Sinne als deutende Parallele und Weißagung. 'Er hat mit Gott gerungen und ist obgelegen', mit dem Gotte des 'Zornes' und des ,Grimmes', mit dem NUMEN, das eben doch selber 'MEIN VATER' ist. — Wahrlich, wer den 'Heiligen Israels' auch sonst nicht wiederzufinden glaubt im Gotte des Evangeliums, hier muß er ihn entdecken, wenn er überhaupt zu sehen vermag.

2. Von der Wolke numinoser Gestimmtheit bei Paulus ist nicht erst zu reden. 'Gott wohnt in einem Licht, da niemand zukommen kann.' Das Überschwängliche des Gottesbegriffes und Gottesgefühles führt bei ihm zum Wortgebrauch und zu den besonderen Erlebnissen der Mystik[1].

---

[1] Als vorläufige Definition von Mystik würde ich angeben, daß sie das ist, was Religion auch ist, aber mit einseitigem Überwiegen ihrer irrationalen Momente bei gleichzeitiger Überspannung derselben ins Überschwängliche. — Eine Religiosität gewinnt 'mystische Färbung', wenn sie zur Mystik einen Hang hat. In diesem Sinne ist das Christentum seit Paulus und Johannes nicht Mystik, aber Religion mit mystischer Färbung. Und das mit Recht.

Aber es lebt überhaupt bei ihm in den Gefühlen allgemeiner enthusiastischer Hochgestimmtheit und in dem pneumatischen Wortgebrauch, die beide weit hinausliegen über die nur rationale Seite der christlichen Frömmigkeit. Diese Katastrofen und Peripetien des Gefühlslebens, diese Tragik von Sünde und Schuld, diese Glut beseligten Erlebens ist nur auf numinosem Boden möglich und verständlich. Und wie die orgē theoŷ für Paulus mehr ist als die bloße Gegenwirkung strafender Gerechtigkeit, wie sie vielmehr fühlbar durchdrungen ist vom tremendum des Numinosen, so ist bei ihm anderseits das fascinans der erlebten Gottesliebe, das den Geist aus seinen Grenzen und in den dritten Himmel treibt, mehr als das bloße Absolute menschlich-natürlichen Kindes-gefühles. — Die orgē theoŷ lebt bei Paulus mächtig in der grandiosen Stelle Rö. 1, 18ff. Unmittelbar erkennen wir hier den zürnenden, eifernden Jahveh des Alten Testamentes wieder, aber nun als furchtbar gewaltigen Welten- und Geschichtsgott, der seinen lohenden Zorn ausgießt über alle Welt. Echt irrational, ja grauenvoll-erhaben ist dabei die Erschauung, daß der Zürnende Sünde strafe m i t S ü n d i g e n. In dreimaligem Ansatze wiederholt Paulus diesen, für nur rationale Betrachtung ganz unerträglichen Gedanken:

> Darum hat sie Gott dahingegeben in Unreinigkeit zur Entehrung ihrer Leiber an ihnen selbst.
>
> Deshalb hat sie Gott dahingegeben in schimpfliche Leidenschaften.
>
> So hat sie Gott dahingegeben in verächtlichen Sinn, das Ungebührliche zu tun, erfüllt mit aller Ungerechtigkeit.

Um die Wucht dieser Schauungen zu fühlen, muß man versuchen, die Stimmung unserer Dogmatiken und wohltemperierten Katechismen zu vergessen und die Schauer nachzufühlen, die der Jude gegenüber dem Grimme Jahvehs

und der Hellenist gegenüber dem Grauen der Heimarmenē und der antike Mensch überhaupt gegenüber der ira deorum fühlen konnte. —

Auf eines sei bei Paulus noch ausdrücklich aufmerksam gemacht, das auch hierher gehört: auf seine Prädestinationslehre. Daß man sich mit der Idee der Prädestination auf schlechterdings irrationalem Gebiete befindet, fühlt gerade der 'Rationalist' am unmittelbarsten. Zu ihr kann er sich am wenigsten bequemen. Und ganz mit Recht. Sie ist vom Boden des Rationalen aus das absurdum und skandalon schlechthin. Der Rationalist kann sich vielleicht alle Paradoxien der Trinität und Christologie gefallen lassen: die Prädestination wird ihm immer der härteste Stein des Anstoßes sein.

Allerdings nicht in der Weise, wie sie seit Schleiermacher in Nachfolge von Leibniz und Spinoza bis heute bisweilen vorgetragen wird. Hier kapituliert man nämlich einfach vor dem Naturgesetz und den 'causae secundae' und räumt der heutigen Seelenlehre ihren Anspruch ein, daß alle Entschlüsse und Handlungen des Menschen dem Zwange der Antriebe unterliegen, daß er also unfrei und durch sie prädeterminiert sei. Und diese Prädetermination durch die N a t u r setzt man dann gleich mit der göttlichen Allwirksamkeit, sodaß zum Schlusse die rein religiöse, tiefe, von Naturgesetzen garnichts wissende Erschauung göttlicher Zuvorversehung auf den trivialen, natur-wissenschaftlichen Gedanken allgemein-gültiger Ursach-verknüpfung hinausläuft. Eine apokryfere Spekulation, eine gründlichere Verfälschung religiöser Auffassungen kann es nicht geben. Gegen sie ist der Rationalist durchaus n i c h t gestimmt. Sie ist selber rein und rund rationalistisch, in Wahrheit aber zugleich die völlige Beseitigung der religiösen Idee der Prädestination selber.

Diese selber aber entspringt zwiefach und ist selber zwiefach und in sich ganz verschieden. Man sollte ihren verschiedenen Sinn auch mit bestimmt auseinander gehaltenen Namen bezeichnen. Die eine Idee ist nämlich die der 'Erwählung', die andere, wesentlich anders gestimmte, ist die der eigentlichen Prädestination.

a) Die Idee der 'Erwählung', nämlich von Gott erwählt und zuvorversehen zu sein zum Heil, ergibt sich unmittelbar als reiner Ausdruck des religiösen Gnaden-Erlebnisses selber. In immer wachsendem Maße erkennt und fühlt der Begnadete, indem er zurückblickt auf sich selbst, daß nicht er durch eigenes Wirken oder Trachten zu dem geworden ist, was er ist, sondern daß ihm ohne seinen Willen und sein Können die Gnade zuteil ward, ihn ergriff, trieb und führte. Und gerade auch seine eigensten, freiesten Entschlüsse und Zustimmungen werden ihm, ohne dadurch das Moment der Freiheit zu verlieren, zu etwas, das er erlebte mehr als daß er es tat. Vor allem eigenen Tun sieht er das Suchen und Wählen der rettenden Liebe am Werke und anerkennt einen ewigen Ratschluß der Gnade über sich, der eben Zuvor-versehung ist. Diese Zuvorversehung ist rein eine solche zum Heil. Sie hat an sich nichts zu tun mit der 'praedestinatio ambigua', mit der Vorherbestimmung aller Menschen entweder zur Rettung oder zum Verderben. Die rational-logische Folgerung, daß wenn Gott ihn erwähle, andere aber nicht, man doch schließen müsse, daß Er die einen zur Seligkeit, die andern zur Verdammnis bestimme, wird hier nicht gezogen. Sie darf auch nicht gezogen werden, denn es handelt sich um eine religiöse Erschauung, die als solche immer für sich allein steht und für sich allein gilt, der Systematisierung aber und der logischen Folgemacherei garnicht fähig ist, und die vergewaltigt wird, wo man dergleichen versucht. Mit Recht sagt

Schleiermacher in dieser Hinsicht in seinen Reden über die Religion[1]:

> Jede (religiöse) Intuition ist ein für sich bestehendes Werk . . . von Ableitung und Anknüpfung weiß sie nichts.

b) Von der Erwählung zu unterscheiden ist sodann die Idee der eigentlichen Prädestination, wie sie zum Beispiel bei Paulus in Rö. 9, 18 auftritt:

> Wessen er will, dessen erbarmt er sich, und wen er will, den verhärtet er.

Zwar die Gedanken der 'Erwählung', die ebenfalls bei Paulus stark sind, klingen auch hier mit herein. Aber die Überlegung in V. 20 ist doch offensichtlich auf einen ganz andern Ton als den der Erwählung gestimmt:

> Wer bist du, o Mensch, der du mit Gott rechten willst! Darf denn das Gebilde zum Bildner sagen: Warum hast du mich so gemacht.

Das ist eine Erwägung, die in die Gedankenreihe der 'Erwählung' durchaus nicht paßt. Noch weniger aber entspringt sie aus einer abstrakt theoretischen 'Lehre' von der Allursächlichkeit Gottes, wie sie bei Zwingli auftritt und dann zwar auch eine 'Prädestinations-lehre' hervorbringt, aber eine, die ein Kunst-gebilde filosofischer Spekulation aber nicht das Ergebnis unmittelbaren religiösen Gefühles ist. Ein solches aber gibt es nun in der Tat auch. Und dieses liegt zweifellos bei Paulus zugrunde. Wir erkennen es aber leicht wieder als das numinose Gefühl gegenüber dem 'tremendum mysterium' und der 'majestas'; und dessen Eigenart, wie sie uns oben in der Abraham-erzählung vorkam, kehrt hier wieder, nur in ungemein verstärkter Form. Denn der Prädestinations-gedanke, r e l i g i ö s erfüllt, ist nichts anderes als der Selbstausspruch jenes 'Kreaturgefühls', jenes

[1] Vgl. Schleiermachers Reden über die Religion, hrsg. von R. Otto, Göttingen 1920. 4. Auflage, S. 37—38.

Versinkens und 'zu Nicht werdens' mit seiner eigenen Kraft, Anspruch und Leistung gegenüber dem Überweltlichen als solchem. Das Numen, das übermächtig erlebte, wird alles in allem. Das Geschöpf wird zunichte mit seinem Wesen, seinem Tun, seinem Rennen und Laufen, seinem Planen und Entschließen. Der deutende Ausdruck für solches Versinken und Zunichtwerden im Gefühl gegenüber dem numen ist dann das Bekenntnis von Ohnmacht hier und Allmacht dort, von Vergeblichkeit eigenen Wählens hier und von All-Bestimmen und -Verfügen dort.

Auch Prädestination, als inhaltsgleich mit der absoluten Übermacht des numen, hat dann zunächst noch garnichts zu tun mit dem 'unfreien Willen'. Sie hat vielmehr sehr häufig gerade den 'freien Willen' der Kreatur sich gegenüber und gewinnt dadurch erst ihr Relief. 'Wolle, was du willst und wie du kannst: plane, wähle frei: es muß doch alles kommen, wie es soll und bestimmt ist' — das ist der erste, echtere Ausdruck der Sache. Mitsamt seinem freien Wählen und Wirken wird der Mensch zunichte gegenüber der ewigen Macht. Und diese wächst ins Unermessene gerade dadurch, daß sie ihre Ratschlüsse vollführt trotz der Freiheit des menschlichen Willens:

> Was Er ihm vorgenommen und was Er haben will,
> Das muß doch endlich kommen zu Seinem Zweck und Ziel.

Gerade diese Seite der Sache kehren geflissentlich manche Beispiele islamischer Erzählungen hervor, die die Unbeugsamkeit der Ratschlüsse Allah's verdeutlichen wollen. Hier können die Menschen planen, wählen und verwerfen: aber wie sie auch wählen und wirken, Allah's ewiger Wille setzt sich durch, auf Tag und Stunde, wie es versehen war. Gerade nicht Allwirksamkeit oder Alleinwirken ist hier zuerst gemeint, sondern schlechthinniges Übergreifen und Bestimmen des ewigen Wählens und Wirkens über noch so

starkes und freies Wirken der Kreatur. So erzählt der Koran-Ausleger Beidhawi:

> Als Asrael, der Engel des Todes, einst bei Salomo vorüberging, richtete er seine Blicke auf einen von dessen Gesellschaftern. 'Wer ist dieser?' fragte der Mann. 'Der Engel des Todes', antwortete Salomo. 'Er scheint es auf mich abzusehen' fuhr jener fort: 'Befiehl doch dem Winde, daß er mich davon trage und in Indien niedersetze.' Salomo tat dieses. Da sprach der Engel. 'Daß ich ihn so lange ansah, geschah aus Verwunderung über ihn, da mir befohlen worden war, seine Seele aus Indien zu holen, während er doch bei Dir in Kanaan war.'

Das ist Prädestination, die den freien Willen geradezu als ihre Folie voraussetzt. Wie immer der Mensch frei plane: Allah hat immer seine Gegenmine gelegt.

Und so sagen es die Verse des Mesnevi:

> In Not kommt mancher, sich der Not entziehend,
> Stößt auf den Drachen vor der Schlange fliehend.
> Ein Netz stellt jener, und ihn selbst umschlingt es.
> Was Leben er gewähnt, sein Herzblut trinkt es.
> Der schließt die Türe, wenn der Feind schon drinnen.
> Als Farao, dem Unglück zu entrinnen,
> Zahlloser Knäblein schuldlos Blut vergoß,
> War das, wonach er suchte [1], in seinem Schloß [2].

Erst indem jenes Kreaturgefühl sich noch weiter steigert und überstiegen wird (und dann sich oft mit theoretischen Erwägungen verknüpft), ergeben sich die Gedanken des schlechthinnigen Allwirkens und Alleinwirkens der Gottheit. Und so führen sie dann zur 'Mystik', und es ist nun nur eine nochmalige weitere Folgeziehung, wenn sich in der Mystik sogleich dann auch ihre eigentümlichen Seinsspekulationen anschließen. Nicht nur das Wirken, auch die eigentliche Wirklichkeit, das volle Sein selber wird dann der Kreatur abgesprochen und alles Sein, alle Wesensfülle

---

1 Nämlich das Mose-Knäblein.

2 Vgl. zu beiden Stellen G. Rosen, Mesnevi des Dschelal eddin Rumi, München 1913, S. 166 und 171.

dem Seienden schlechthin zugesprochen. Es allein ist wirklich. Und alles Sein der Kreatur ist nur entweder eine Funktion seines Seins — Es weset sie — oder überhaupt nur Schein. Diese Zusammenhänge sind besonders deutlich zu erkennen in der Mystik von Geulinx und den Okkasionalisten. 'Ubi nihil vales, ibi nihil velis.' — Eine solche mystische Spitze klingt auch bei Paulus gelegentlich an in seinem geheimnisvollen Worte über den Endausgang aller Dinge, wo 'Gott wird sein alles in allem'. Die Römerstelle aber führt nur bis zu dem Gedanken der Prädestination selber. Sie aber ist nichts anderes als das gesteigerte 'Kreaturgefühl' und sein begrifflicher Ausdruck und wurzelt ganz im Numinosen.

Daß das letztere der Fall sein muß, läßt sich noch durch eine andere Überlegung verdeutlichen. Wenn nämlich das Gefühl des Numinosen, nämlich als 'Kreatur-gefühl', wirklich die eigentliche Wurzel der Idee der Prädestination ist, so ist zu erwarten, daß diejenige Religiosität, die einseitig und am meisten durch die irrationalen Momente in der Gottesidee bestimmt ist, auch am meisten prädestinatianisch geneigt sei. Und das ist offensichtlich der Fall. Keine Religion ist so prädestinatianisch geneigt wie der Islam. Das Eigentümliche des Islam ist aber gerade, daß hier die rationale und auch die ethische Seite der Gottesidee von Anfang an nicht die feste und deutliche Ausprägung gewinnen konnte wie z. B. im Judentum oder Christentum. Das Numinose in Allah wiegt schlechterdings über. Man wirft dem Islam vor, daß in ihm die sittliche Forderung den Charakter des 'Zufälligen' trage und Geltung nur habe durch den 'Zufallswillen' der Gottheit. Der Vorwurf ist richtig, nur hat die Sache mit 'Zufall' nichts zu tun. Sie erklärt sich vielmehr daraus, daß das Numinos-Irrationale in Allah

dem Rationalen in ihm noch zu sehr überwiegt, daß es durch das Rationale, in diesem Falle durch das Sittliche, noch nicht, wie im Christentum, hinreichend schematisiert und temperiert ist. Und eben daher erklärt sich auch, was man den 'fanatischen' Zug dieser Religion zu nennen pflegt. Stark erregtes, 'eiferndes' Gefühl des numen, ohne die Temperatur durch die rationalen Momente: das eben ist das Wesen des 'Fanatismus'.

Mit dem Vorigen ist auch das Werturteil über den Prädestinations-gedanken gegeben. Er ist als solcher der Versuch eines begrifflichen Ausdruckes für ein im Grunde in Begriffen nicht Explizibles. Als geheimnisvoller Deute-Name ist er ganz unentbehrlich und hat er sein volles Recht. Dieses wird aber alsbald zur summa injuria, wenn man sein nur nach Ähnlichkeiten Andeutendes verkennt und ihn statt als Ideogramm als eigentlichen Begriff der Sache, und gar als der Theorie fähig nimmt. Dann wird er für eine rationale Religion wie das Christentum geradezu verderblich und unerträglich, wie sehr man auch versuche, ihn durch Künste des Ausweichens unschädlich zu machen.

Wie der Prädestinations-gedanke so wurzelt auch noch ein anderes Moment der Vorstellung Pauli im Numinosen: das ist seine völlige Abwertung des 'Fleisches'. Das 'Fleisch' ist bei ihm nichts anderes als die Kreaturgegebenheit überhaupt. Und diese wertet das numinose Gefühl, wie wir auf S. 24 und auf S. 68 sahen, gegenüber dem Überweltlichen ab sowohl nach Seiten des Seins wie nach Seiten des Wertes. Nämlich in ersterer Hinsicht als 'Erde und Asche' als 'Nichts', als das Unselbständige, Schwache, Vergängliche und Sterbende, in zweiter Hinsicht aber als das Profane, das Unreine, das des Wertes des Heiligen und seiner Nähe nicht Fähige. Beide Abwertungen finden

wir genau wieder in Pauli Vorstellungen vom 'Fleisch'. Und das besonders Paulinische in ihnen ist nur die Stärke, die Völligkeit dieser Abwertung. Woher Paulus diesen Stärkegrad seiner Abwertungen habe, ob aus Reizen einer 'dualistischen' Umwelt oder aus sich selber, ist dabei eine Frage für sich. Ableitungen nach geschichtlichen Herkünften und Anschlüssen bestimmen nichts über Wesen und Wert einer Sache. Und mindestens ist zu behaupten, daß in echtesten Regungen schon alttestamentlicher numinoser Frömmigkeit für solche Reize starke Ansatzpunkte gegeben waren. 'Bāsār', das 'Fleisch', ist auch hier schon Prinzip sowohl des 'Erd- und Asche-seins' wie auch der kreatürlichen 'Unreinheit' gegenüber dem Heiligen.

3. Wie bei Paulus, so ist auch bei Johannes der Einschlag des Numinosen stark. Das Moment des tremendum zwar klingt bei ihm ab, wie so häufig in der Mystik (ohne ganz zu verschwinden, denn auch bei Johannes 'ménei hē orgḗ' trotz Ritschl). Um so stärker ist bei ihm das mysteriosum und das fascinans, eben in mystischer Gestalt. In Johannes saugt das Christentum aus den mit ihm wettstreitenden Religionen 'fôs' und 'zōḗ' in sich[1]: mit Recht, denn bei ihm erst kommen sie nach Hause. Was sind aber diese! Wer es nicht fühlt, ist von Holz. Zu sagen aber vermag es niemand. Sie sind ein Überschwängliches des Irrationalen.

Und dasselbe gilt gerade auch von der Aussage des Johannes, auf die sich die Rationalisten mit Vorliebe zu berufen pflegen: Joh. 4, 24: 'Gott ist Geist.' Um dieses Wortes willen hielt Hegel das Christentum für die höchste,

[1] und saugt sie damit aus: nach dem Rechte des Stärkeren. Und fortan gehören diese Elemente ihm selber untrennbar zu eigen. Denn

Wenn starke Geisteskraft die Elemente
An sich herangerafft: Kein Engel trennte
Geeinte Zwienatur der innigen beiden —

und noch weniger filologische Kritik.

weil für die wahrhaft 'geistige' Religion, in der Gott als 'Geist', das heißt als die absolute Vernunft selbst erkannt und verkündet werde. Aber wenn Johannes von 'Geist', von pneŷma redet, so denkt er nicht an 'absolute Vernunft', sondern an das, was aller 'Welt', allem 'Fleisch' ganz entgegengesetzt ist, an Himmelswesen und Wunderwesen schlechthin, an das ganz Rätsel- und Geheimnisvolle, das über allem Verstand und aller Vernunft des 'natürlichen' Menschen ist. Er denkt an den Geist, der da

> 'wehet wo er will. Du hörest sein Sausen wohl, aber du weißt nicht von wannen er kommt noch wohin er fährt',

und der darum nicht an Garizim oder Zion gebunden ist, und der anzubeten ist nur von denen die selber 'im Geiste und in der Wahrheit' sind. Gerade diese scheinbar ganz rationale Aussage weist am stärksten hin auf das Irrationale in der biblischen Gottesidee [1].



[1] Vgl. R. Otto: 'Aufsätze, das Num. betr.', 16: 'Profetische Gotteserfahrung'.

FÜNFZEHNTES KAPITEL

DAS NUMINOSE BEI LUTHER

Im Katholizismus lebt das Gefühl des Numinosen ungemein kräftig in seinem Kult, in seiner sakramentalen Symbolik, in der apokryfen Form des Wunder-glaubens und der Legende, in den Paradoxien und Mysterien seines Dogma, in den platonisch-plotinischen und dionysischen Einschlägen seiner Ideen-bildung, in der Feierlichkeit seiner Kirchen und Gebräuche und besonders in der engen Fühlung seiner Frömmigkeit mit der Mystik. Auch hier schon viel weniger, und aus angegebenen Gründen, in seinen offiziellen Lehrgebäuden. Besonders seitdem die großen 'Moderni' den Aristoteles und den aristotelischen Lehrbetrieb mit der Kirchenlehre verbanden und den 'Platonismus' durch ihn ersetzten, fand hier eine starke Rationalisierung statt, der doch die Praxis und das Gefühlsleben selber nicht nachkam und nie entsprach. Was hier miteinander kämpft als 'Platonismus' und 'Aristotelismus', und der lang andauernde Widerspruch gegen die Moderni überhaupt, ist zu gutem Teile selber nichts anderes als das Ringen der irrationalen und der rationalen Momente christlicher Religion miteinander. (Auch in Luthers Proteste gegen Aristoteles und die theologos modernos wirkt derselbe Gegensatz deutlich erkennbar mit.)

Man kannte Plato selber nur sehr unzureichend und deutete ihn durch Augustin, Plotin, Proclus, die arabischen Filosofen und Dionys. Und doch leitete ein richtiges Gefühl, wenn der Stimmungs-gegensatz sich 'Plato' und 'Aristoteles' als Parolen erwählte. Zwar hatte Plato selber kräftig mitgewirkt, die Religion zu rationalisieren. Nach seiner F i l o s o f i e

war die Gottheit dasselbe mit der Idee des Guten und also ganz ein Rationales und Begriffliches geworden. Aber das Bezeichnendste an Plato's Denkweise ist doch eigentlich, daß ihm die Filosofie und die Wissenschaft zu enge ist, das Ganze des menschlichen Gemütslebens zu umfassen. Eigentlich hat er gar keine Religions-'Filosofie'. Er erfaßt das Religiöse mit ganz anderen Mitteln als denen des begrifflichen Denkens, nämlich mit den Ideogrammen des Mythus, durch den Enthusiasmus, durch den Eros und durch die Mania. Und er verzichtet auf den Versuch, den religiösen Gegenstand mit den Gegenständen der epistēmē, das heißt der ratio, in e i n System des Erkennens zu bringen. Dadurch wird ihm jener Gegenstand nicht geringer, sondern eher größer. Und zugleich kommt das ganz Irrationale des Gegenstandes gerade so bei ihm höchst lebhaft zu Gefühl. Und nicht nur zu Gefühl, sondern auch zum Ausdruck. Daß Gott über aller Vernunft sei, und zwar nicht nur als der Unerfaßliche sondern auch als der Unfaßliche, hat keiner bestimmter ausgesprochen, als dieser Meister des Denkens:

> Schwer ist es, den Schöpfer . . . zu finden, und unmöglich, daß, wer ihn fand, ihn allen kündete —

sagt er (Timäus 5, 28C). Und in seinem großen Briefe schreibt er diese tiefen Worte:

> Ich habe nicht darüber geschrieben und werde niemals darüber schreiben. Denn es läßt sich nicht wie die Objekte wissenschaftlicher Untersuchung behandeln. Der Wissenschaft ist es unaussprechlich. Nach langer Arbeit, wenn man sich hinein gelebt hat, geht plötzlich in der Seele, wie wenn ein Funke hereinschlüge, ein Feuer auf. Das nährt sich dann selbst. Verständlich würde ein Versuch schriftlicher Mitteilung nur ganz wenigen sein. Und denen hilft ein leiser Wink dazu, es selbst zu finden[1].

---

[1] Vgl. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon I, 418 und 643. — Vgl. Plato, Ep. II, p. 312D; 314B, C.

Aristoteles ist viel theologischer als Plato, aber der Stimmung nach viel weniger religiös und zugleich wesentlich rationalistisch in seiner Theologie. Und dieser Gegensatz wiederholt sich bei denen, die sich zu dem einen oder zu dem andern bekennen.

Einen anderen, dämpfenden Einfluß erfuhr die Kirchenlehre hinsichtlich des Irrationalen schon von den Tagen der ältesten Kirchenväter an durch die Herübernahme der antiken Lehre von der apátheia der Gottheit[1]. Der Gott der griechischen, besonders der stoischen Gottes-lehre war aufgebaut nach dem Ideal des 'Weisen', der seine Leidenschaften und seine Affekte überwindet und apathḗs wird. Diesen Gott versuchte man dem 'lebendigen Gott' der Schrift anzugleichen. Hiergegen erhob sich aber alsbald von verschiedenen Seiten ein Kampf. Und auch in diesen Kampf wirkt unbewußt der Gegensatz der irrationalen und der rationalen Momente im Göttlichen herein. Vornehmlich Lactantius, in seiner Schrift 'De ira dei', kämpft gegen diesen Gott der Filosofie. Er tut es mit den selber ganz rationalen Momenten menschlichen Gefühls-lebens, indem er sie steigert. Er macht aus Gott sozusagen ein Kolossal-Gemüt in erregbarer und erregter Lebendigkeit. Aber wer so für den 'lebendigen Gott' streitet, streitet, ohne daß er es merkt, mit für das Göttliche in Gott, das nicht aufgeht in Idee, Weltordnung, sittlicher Ordnung, Seins-Prinzip oder Zweck-Wille. Und manche seiner Ausdrücke greifen und deuten selber höher. Er sagt, Plato zitierend:

> Quid omnino sit deus, non esse quaerendum: quia nec inveniri possit nec enarrari[2].

Er liebt es überhaupt, wie Chrysostomus, die 'incomprehensibilitas' Gottes zu betonen:

---

[1] Vgl. z. B. die frostige Aussage bei Clemens Alexandrinus in Strom. 2, 15, 72, 1 ff. [2] Opp. ed. Fritsche, S. 227.

> quem nec aestimare sensu valeat humana mens nec eloqui lingua mortalis. Sublimior enim ac maior est, quam ut possit aut cogitatione hominis aut sermone comprehendi [1].

Er liebt den Ausdruck der 'majestas' dei, und tadelt die Filosofen, daß sie von der 'einzigartigen Majestät' Gottes falsch urteilen. Und er fühlt das tremendum der majestas, wenn er behauptet, daß Gott 'zürne', und er fordert als den Grundzug der Religion die 'Scheu', wenn er sagt:

> Ita fit, ut religio et majestas et honor metu constet. Metus autem non est, ubi nullus irascitur [2].

Er sagt, ein Gott, der nicht zürnen könne, könne auch nicht lieben. Ein Gott, der beides nicht könne, sei immobilis und nicht der deus vivus der Schrift.

Über das Irrationale bei Chrysostomus und Augustin werden wir ausführlicher handeln in eigenen 'Aufsätzen' Nr. 1 und 7. Der alte Kampf aber des Lactantius gegen den 'deus philosophorum' lebt im Mittelalter wieder auf im Kampfe des Duns Scotus für den Gott des 'Willens' und für die Geltung des 'Willens' selber in der Religion gegenüber dem Gott des 'Seins' und gegenüber der 'Erkenntnis'. Und die hier noch ruhenden irrationalen Momente brechen dann voll auf in gewissen eigentümlichen Gedanken-reihen Luthers.

Diese Momente in Luther wurden später stillschweigend ausgeschaltet und werden heute gern als 'apokryf', als 'scholastischer Rest nominalistischer Spekulation' behandelt. Sonderbar nur, daß dann dieser 'scholastische Rest' eine solche Macht im Gemüts-leben Luthers selber besessen hat, wie das handgreiflich ist. In Wahrheit handelt es sich bei ihnen nicht um 'Reste' sondern ganz zweifellos um geheimnisvolle, dunkle und unheimliche Hintergründe seiner Frömmigkeit, von denen die klare Seligkeit und Freudigkeit seines Gnadenglaubens erst richtig abgehoben und

[1] S. 116. [2] S. 218.

auf denen sie gesehen werden müssen, wenn man sie selber nach ihrer vollen Kraft und Tiefe würdigen will[1]. Woher ihm auch die Anregungen gekommen sein mögen, ob aus dem 'Nominalismus' oder aus den Überlieferungen seiner Ordenslehre: es handelt sich bei ihm um ganz ursprüngliche Regungen des numinosen Gefühles selber nach seinen wesensmäßigen Momenten, wie wir sie haben kennen lernen. Das bestätigt sich auch dadurch, daß diese Momente in ihrer Vollzahl bei ihm auftreten und so auf ihren gemeinschaftlichen einheitlichen Grund zurückweisen.

1. Wir sehen hier ab von den vielen Fäden, die seine Frömmigkeit anfangs stark, später schwächer, niemals ganz verschwindend mit der Mystik verknüpfen. Wir sehen auch ab von dem Nachleben des Numinosen des katholischen Kultus in seiner Lehre vom Abendmahle (— weder aus seiner Lehre von der Vergebung der Sünden noch aus seiner Beugung unter das 'Es steht geschrieben' ist diese restlos ableitbar). Achten wir aber auf seine 'mirae speculationes' über 'das Unoffenbare' in Gott im Unterschiede von der 'facies Dei revelata', über die 'divina majestas' und über die 'omnipotentia Dei' im Gegensatze zu seiner 'gratia', wie er sie in 'De servo arbitrio' vorträgt. Es trägt wenig aus, zu untersuchen, wie weit er diese 'Lehren' aus Scotus übernommen hat. Sie hängen eng mit seinem innersten und eigensten religiösen Leben zusammen, brechen aus diesem ganz echt und urtümlich auf und sind als solche zu prüfen. Er selber versichert ja nachdrücklich, daß er solche Dinge nicht lehre nur als Schulstreit oder als filo-

[1] In der inzwischen erschienenen Schrift: Gerh. Ritter, Luther, 1925 finde ich zum ersten Male von einem Historiker meine Luther-auffassung bestätigt. Aufgabe geschichtlicher Lutherforschung scheint mir zu sein, hier Zusammenhängen Luthers nachzuspüren nicht mit der scholastischen Spekulation, sondern mit elementaren Grundgefühlen gelebter Volksreligion, für die sich auch sonst bei Luther Spuren finden.

sofische Folgerung, sondern weil sie hinein gehören in des Christen Frömmigkeit selber, der sie wissen müsse um Glaubens und Lebens willen. Er verwirft die kluge Vorsicht des Erasmus, der da meinte, daß man sie wenigstens 'dem Volke' vorenthalten solle, predigt sie selber in öffentlicher Predigt (über das zweite Buch Mose, bei der Verstockung Farao's) und schreibt sie in seinem Briefe an die Antwerpener. Und noch vor seinem Tode bekennt er sich zu seiner Schrift 'De servo arbitrio', in der sie stehen, als einer, die er als sein Eigenstes anerkennt.

'Einen Gott haben, ist nichts anderes, denn ihm von Herzen trauen', sagt er zwar im großen Katechismus. Und Gott ist ihm der, der 'sich mit eitel Güte übergeußt'. Aber derselbe Luther kennt Abgründe und Tiefen der Gottheit, die ihm das Herz verzagen machen, vor denen er sich flüchtet in das 'Wort' wie ein Has in die Steinritzen, zum Sakrament, zur Absolution, zur tröstenden amtlichen Verkündung des Dr. Pommeranus, aber überhaupt auch zu jedem tröstenden und verheißenden Wort, zu jeder promissio in Psalmen und Profeten. Dieses Furchtbare aber, vor dem er sich flüchtet in oft sich wiederholenden Zuständen bangen Erschauerns seiner Seele, ist nicht nur der strenge Richter, der die Gerechtigkeit fordert. Denn der ist durchaus auch 'offenbarer Gott'. Es ist zugleich immer der Gott nach seiner 'Unoffenbarkeit' in der schauervollen Majestät seines Gottseins selbst: der, vor dem nicht erst der Gesetzes-übertreter erzittert sondern die Kreatur selber in ihrer 'unbedeckten' Kreatürlichkeit. Luther wagt es sogar, dieses Schauervoll-Irrationale in Gott als den 'deus ipse' zu bezeichnen, ut est in suā naturā et majestate (— in der Tat eine gefährliche und falsche Annahme, denn die irrationale Seite in der Gottheit ist von der ra-

tionalen keineswegs so unterschieden, als ob diese ihr weniger wesentlich zukäme als jene!).

Die hierher gehörigen Stellen aus seiner Schrift 'De servo arbitrio' sind oft genug angeführt. Man lasse aber besonders auch die folgende Stelle aus der Predigt über 2. Mose 20 [1] auf sich wirken, um des fast Dämonischen dieses numinosen Gefühles inne zu werden. Er kann sich nicht genug tun, das Grausige seines Textes auszumalen und zur Wirkung zu bringen:

> Ja, für die Welt scheinet's also, als wäre Gott ein lauter Gähnemaul, der das Maul nur aufsperre, oder ein Hahnreihe oder guter Mann, der einen andern läßt bei dem Weib schlafen und stellet sich, als sähe er es nicht . . .

Aber

> er schlinget einen hinein, und hat eine solche Lust daran, daß er aus seinem Eifer und Zorn dazu getrieben wird, die Bösen zu verzehren. Gehet solches einmal an, so läßt er nicht abe . . . Dann werden wirs lernen, wie Gott ein verzehrend Feuer sei, das da allemache und eifere zu beiden Seiten — Das ist denn das verzehrend, fressige Feuer [2] — Und wirst du sündigen, so wird er dich auffressen [3] — Denn Gott ist ein Feuer, das verzehret, frisset und eifert, das ist, er bringet euch um, wie das Feuer ein Haus verzehrt, zu Aschen und Staub macht [4].

Und an anderer Stelle:

> Wiewohl sich die Natur vor solcher göttlichen Majestät entsetzen muß [5]. — Ja, er ist erschrecklicher und greulicher denn der Teufel. Denn er handelt und gehet mit uns um mit Gewalt, plaget und martert uns und achtet unser nicht [6] — In der Majestät ist er ein verzehrend Feuer [7] — Denn das vermag kein Mensch auf Erden zu lassen: wenn er recht an Gott gedenket, so erschrickt ihm das Herz im Leibe und liefe wohl zur Welt aus. Ja, sobald er Gott höret nennen, so wird er scheu und schüchtern [8].

---

[1] L.W. Erl. Ausg. 36, S. 210 ff.

[2] S. 222. [3] S. 231. [4] S. 237. [5] Br. Ausgabe, 1891, Bd. 5, S. 50.

[6] Erl. Ausg. 35, 167. [7] 47, 145. [8] 50, 200.

Das ist nicht nur der Gott des 'Willens' und des 'Contingenten' wie bei Duns Scotus. Hier wallen elementare Urgefühle wieder auf, die eher auf den Bauernsohn und die Religion seiner Schicht als auf den Schüler der theologi moderni schließen lassen. Das alte 'Unheimliche' regt sich wieder. Es ist das numen schlechthin, hier einseitig gefühlt nach Seiten seines tremendum und seiner majestas. Und wenn ich oben zur Bezeichnung der einen Seite des Numinosen das tremendum und die majestas einführte, so geschah das in der Tat geradezu durch eine Erinnerung an termini Luthers selber: ich entlehnte sie aus seiner 'divina majestas' und deren 'metuenda voluntas', die mir von meiner ersten Beschäftigung mit Luther her im Ohre geblieben sind[1]. Ja, an Luthers 'De servo arbitrio' hat sich mir das Verständnis des Numinosen und seines Unterschiedes gegen das Rationale gebildet lange bevor ich es im Qādosch des Alten Testamentes und in den Momenten der 'religiösen Scheu' in der Religions-geschichte überhaupt wiedergefunden habe.

Diese Tiefen und Abgründe aber muß man gesehen haben, um dann erst recht zu verstehen, was es heiße, daß derselbe Mann anderseits versucht, das Ganze des Christentumes in den vertrauenden Glauben zu setzen. Was wir

[1] Vgl. R. Otto, Die Anschauung vom heil. Geiste bei Luther, Göttingen 1898, S. 85 ff.: 'Und der Glaube an Gott ist nicht ein einfaches . . ., des nur durch sich definierbaren Grundgefühles gegen das Übermenschliche und Ewige.' — Diese Schrift wurde noch ganz unter den Einwirkungen Ritschl's geschrieben, wie an ihrer Stellung zur Mystik leicht erkennbar ist. Aber die irrational-numinosen Einschläge in Luthers und jedem echten Gottes-begriffe waren mir deutlich. Und von da her mußte sich mit der Zeit auch eine andere Einschätzung der Mystik ergeben, und ebenso die Erkenntnis, daß das Problem des 'Geistes' eigentlich enthalten sei in den Sätzen auf S. 86: 'Dazu bedarf es eines andern: ein jedes 'Wort' . . . und in ruhiger Schwingung schwebenden, ausgeglichenen Gefühles.'

von der Frömmigkeit des Evangeliums und von dem Wunder des Gott-Vaterglaubens gesagt haben, kehrt im frommen Erleben Luthers wieder, nur in unerhörter Verschärfung. Daß der Unnahbare nahbar wird, daß der Heilige eitel Güte ist, daß die majestas sich zum Vertrauten macht, diese Kontrast-harmonie ist das Innere der Sache. Und dieses Innere kommt nur sehr undeutlich zum Ausdrucke in der späteren Schullehre, wenn hier das Mystische der 'orgē', die nichts anderes ist als die Heiligkeit selber formiert durch das Gute, einseitig hinüber gezogen wird auf die Gerechtigkeit Gottes.

2. Ist das numinose Gefühl einmal rege, so werden wir, da es eine Einheit ist, mit dem Auftreten des einen seiner Momente leicht auch das Auftreten seiner anderen Momente erwarten. Sie finden sich in der Tat bei Luther, und zwar zunächst des weiteren in dem, was ich seine 'hiobische' Gedankenreihe nennen möchte. Wir sahen oben, daß es im Hiob-buche weniger auf die tremenda majestas des numen als auf die mira majestas ankomme, nämlich auf das Irrationale im engeren Sinne, auf das mirum, das Unfaßliche, Paradoxale, auf das dem 'Vernünftigen' und vernünftigerweise zu Erwartenden sich Entgegensetzende, auf das, was der Vernunft wider den Strich geht und zuletzt in inneren Antinomien sich steigert. Hierher gehören nun im allgemeinen die heftigen Ausfälle Luthers gegen die 'Hure Vernunft', die grotesk erscheinen müssen, wenn man das Problem des Irrationalen im Gottesbegriff nicht begriffen hat. In besonderem Sinne aber noch gewisse Formulierungen, die ganz typisch bei Luther wiederkehren. Diese zeigen das starke Gefühl Luthers für das irrationale Moment der Gottheit im allgemeinen. Und die belang-reichsten Stellen sind hier die, in denen er dieses Gefühl nicht in der kleinen Münze populärer Erbaulich-

keit ausgibt, die sich dabei beruhigt, daß uns Menschen Gottes Wege eben zu hoch sind, sondern in denen er zu starken Paradoxien greift. Er kann zwar ganz schlicht und allgemeinhin davon reden, wie 'unser Gott ein w u n d e r l i c h e r Herre sei', und dieses im allgemeinen darauf beziehen, daß er nicht rechne und schätze, wie die Welt rechnet, daß er es halte mit den Niedrigen und Geringen, daß er uns übe durch wunderliche Wege seiner Führung. Aber solche Ausdrücke steigern sich. Gott ist ihm überhaupt 'mysteriis suis et judiciis impervestigabilis'; er erweiset seine vera majestas — wie bei Hiob — 'in metuendis mirabilibus et iudiciis suis incomprehensibilibus'; er ist in seinem Wesen schlecht aller Vernunft verborgen; er ist ohne Maß, Gesetz und Ziel, und betätigt sich im ganz Paradoxen:

> ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia, quae creduntur, abscondantur.

Und dies unbegreiflich Paradoxe soll man nicht nur bemerken und ihm sich beugen, sondern man soll auch einsehen, daß ein solches zum Göttlichen wesensnotwendig gehöre und geradezu sein Merkmal sei:

> Si enim talis esset eius iustitia, quae humano captu posset iudicari esse iusta, p l a n e n o n e s s e t d i v i n a et nihilo d i f f e r r e t ab humanā iustitiā. At cum sit Deus verus et unus, deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humanā ratione, p a r est, imo neccessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis[1].

Der wundersamste und ergreifendste Ausdruck dieser 'hiobischen' Gedankenreihe findet sich bei Luther in seiner Erklärung des Römerbriefes, 1515—16, II, S. 219:

> Bonum nostrum absconditum est, et ita profunde, ut s u b c o n t r a r i o absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, justitia sub peccato, virtus sub infirmitate abscondita est. Et universaliter omnis nostra affirmatio boni cuiusque sub negatione eiusdem, ut fides locum habeat in Deo, qui est n e g a t i v a[2] essentia et boni-

[1] Wei. Ausg. 18, 784. Vgl. die lange Ausführung in Erl. Ausg. 85, 166.

[2] Dies negativa bezieht sich auf alle vier folgenden Prädikate.

tas et sapientia et justitia, nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris. Ita et vita nostra abscondita est cum Christo in Deo, id est in negatione omnium, quae sentiri, haberi et intelligi possunt.

Die folgende Stelle:

Nam Deus in suā naturā, ut est immensurabilis, incomprehensibilis et infinitus, ita i n t o l e r a b i l i s est humanae naturae[1] —

könnte geradezu aus Chrysostomus' Schrift 'De incomprehensibili Dei' genommen sein. Und was wir das 'Dissimile', das nicht nur 'Unerfaßliche' sondern das als unserer eigenen Natur und Wesen gänzlich Fremde und Andere und darum 'Unfaßliche' genannt haben, kommt hier in dem 'intolerabilis humanae naturae' zu präzisestem und schärfstem Ausdruck.

Der theologische Ausdruck der Verlegenheit, für die Momente des Irrationalen und des Mysteriösen eine Bezeichnung zu finden, ist die widerwärtige Lehre vom absoluten Zufallswillen in Gott, der in der Tat aus ihm einen 'launischen Despoten' machen würde. Diese Lehren treten in besonderer Stärke auf in der islamischen Theologie. Das ist sofort verständlich, wenn unsere Behauptung, daß sie Verlegenheits-ausdrücke sind für das Irrational-Numinose in der Gottheit, und unsere andere Behauptung, daß dieses eben im Islam im Überwiegen ist, richtig sind. Wir finden sie aber in diesem Zusammenhange dann auch sogleich bei Luther wieder[2]. Zugleich aber liegt in diesem Umstande die Entschuldigung für solche an sich in der Tat blasfemischen Horrenda: es war Mangel an schärferer Innenschau und Vergreifen im Ausdrucks-mittel, nicht Mißachtung gegen die Absolutheit des Ethos, die zu solchen Karikaturen leitete.

3. Mit solchen Grundgefühlen m u ß t e sich nach ausgeführten Gesichtspunkten notwendig zu seiner Zeit die Prä-

[1] Ep. ad. Galat. (Erl. Ausg.) Bd. 1, S. 48.

[2] Vgl. Erl. Ausg. 35, 166.

destinations-lehre einstellen, und die innere stimmungsmäßige Verknüpfung dieser mit jenen brauchen wir hier nicht wie bei Paulus nur zu erschließen: sie liegt vielmehr in Luthers Schrift 'De servo arbitrio' handgreiflich zutage. Hier hängt eins ganz deutlich am andern, und mit einer so fühlbaren inneren Zusammengehörigkeit, daß uns diese Schrift geradezu der seelische Schlüssel wird zu verwandten Erscheinungen. — Nur gelegentlich drängen diese rein numinosen Elemente seines religiösen Gefühles so stark ans Licht, wie in dieser Schrift. Aber in den Kämpfen mit desperatio und Satan, in den häufiger wiederkehrenden Katastrofen und Melancholien, in dem immer erneuten Ringen um die Gnade, das ihn bis an die Grenze der Gemütskrankheit führen kann, regen sich mehr als nur rationale Seelengründe. Und diese sind die dunkle Folie für das gesamte Glaubensleben Luthers. An unzähligen Stellen seiner Predigten, Briefe, Tischreden wird sie sichtbar. Und erst auf ihrem Grunde versteht man die Schätzung des 'Wortes' und das fast krampfhafte Sich-Klammern ans Wort und an den im Wort 'offenbaren' Gott, und die immer wiederholten Warnungen, nicht fürwitzig in diese Dunkel und Schauer eindringen zu wollen. Vergleiche besonders in seinen Tischreden die Stelle von Gottes unausforschlicher Majestät[1]:

> Ich bin nicht [nur] einmal bis auf Todesgefahr damit angefochten worden. Was ist es doch, daß wir armen elenden Menschen [darüber] grübeln, so wir doch noch nicht [einmal] die Strahlen göttlicher Verheißung mit dem Glauben fassen können. Und doch werden wir Schwachen und Ungewissen [dazu] gerissen und wollen erforschen und verstehen die unbegreifliche Majestät des unbegreiflichen Lichts der Wunder Gottes! Wissen wir denn nicht, daß Er wohnet in einem Licht, dazu man nicht kommen kann? Und gleichwohl gehen wir herzu, ja, vermessen uns, dazu zu gehen! ... Was ist's denn Wunder, daß uns die Herr-

---

1 Wei. 6, 6561, aus Dr. Martin Luthers Schreiben an Aquilam, Pfarrer zu Mansfeld.

> lichkeit überfället und überschüttet, weil wir nach der Majestät forschen.
>
> Lehren soll man zwar von Gottes unerforschlichem und unbegreiflichem Willen. Aber sich unterstehn, denselben zu begreifen, das ist sehr fährlich, und man stürzet den Hals darüber ab.

Und Luther weiß ja von noch viel Furchtbarerem, als wovon diese Stelle zeugt: nämlich davon, daß 'die Herrlichkeit überfallen und überschütten kann' ganz unabhängig von Vorwitz und menschlichem Herzugehen, in den bangen Stunden, wo das tremendum den Menschen anfällt, als wäre es der Teufel selber. Und trotzdem hält er als an etwas selbstverständlichem daran fest, daß man allerdings 'davon lehren solle'! Sicherlich. Denn ohne dieses wäre Gott eben nicht Gott, und ohne den deus absconditus wäre der revelatus nur ein 'Gähnemaul', und ohne die tremenda majestas wäre die Gnade nicht so süß. (Und man kann davon lehren, obschon es nicht zu 'begreifen' ist. Denn wo wir auch nicht begreifen, fühlen wir noch.) Und auch da, wo er nur in den rationalen Ausdrücken von Gericht, Strafe oder Strenge Gottes redet, müssen wir, wenn wir sie lutherisch hören wollen, die tief-irrationalen Momente der 'religiösen Scheu' mitklingend hören. Auch diese Strenge Gottes hat oft, vielleicht immer, etwas von jenem Grimm Jahveh's, von jener 'orgē' des Numinosen, in sich eingewoben.

4. Dieser Umstand führt uns nun noch weiter. In den Ausdrücken vom unoffenbaren Gotte und von der tremenda majestas wiederholten sich offenbar nur die Momente des Numinosen, die wir auf Seite 13ff. zuerst an ihm fanden, und besonders das tremendum, das abdrängende Moment des Numinosen. Wie aber steht es mit dem fascinans bei Luther? Fehlt es und stehen an seiner Stelle etwa nur die rationalen Prädikate der Vertrauens-würdigkeit und Liebe und das ihnen entsprechende Gemütsmoment, nämlich der

Glaube als Vertrauen? Zweifellos nicht. Es liegt hier nur so, daß das fascinans ganz in diese eingewoben ist und gleich in ihnen mit ausgedrückt vorkommt und erklingt. Das fühlt man stark an der geradezu dionysischen, fast ausgelassenen Seligkeit seines Gott-erlebens:

> Christen sind ein seliges Volk, die können sich freuen im Herzen und rühmen, pochen, tanzen und springen. Das gefällt Gott wohl und tut unserm Herzen sanft, wenn wir auf Gott trotzen, stolzieren und fröhlich sind. Solches Geschenk sollte ja eitel Feuer und Licht in unserm Herzen machen, daß wir nimmermehr aufhörten, vor Freuden zu tanzen und zu springen.
> Wer will das genug preisen und aussprechen! Ist es doch nicht auszureden noch zu begreifen.
> Wenn du es im Herzen wahrhaftig fühlest, so wird dir's so ein groß Ding sein, daß du vielmehr stillschweigen wirst, denn etwas davon sagen[1].

Man berücksichtige hierzu, was früher über die Verwebung des Irrationalen mit dem Rationalen und über den vertieften Sinn rationaler Ausdrücke auf S. 83 gesagt ist. Wie das erschauern-Machende des Numen mit eingewoben ist in den Gott der Strenge, Strafe und Gerechtigkeit, so ist sein Beseligendes eingewoben in den Gott, der sich mit 'eitel Güte übergeußt'.

Allgemein aber steckt das numinose Moment im Glaubensbegriffe Luthers selber, und zwar in seinem Mystischen. Denn man kann doch auch hier Luthers Zusammenhang mit der Mystik nicht verkennen. Zwar an die Stelle von 'Erkennen' und 'Gottes-Minne' tritt für Luther in immer stärkerem Maße 'das Glauben'. Und das bedeutet eine gewaltige qualitative Veränderung der gesamten religiösen Stimmungswelt gegenüber der Stimmung der Mystik. Aber bei aller Veränderung ist doch offensichtlich, daß Luthers Glaube ganz bestimmte Züge trägt, die ihn jenen mystischen Seelen-funktionen an die Seite stellen und ihn deutlich unterscheiden von der rationalen Bestimmtheit und Wohltemperiert-

[1] Erl. Ausg. 11, 194.

heit der fides der lutherischen Schullehre. Wie 'Erkennen' und 'Liebe', so bleibt für Luther der Glaube stets und bis zuletzt die Beziehung auf ein mirum ac mysteriosum und zugleich die geheimnisvolle Seelenkraft der 'adhaesio Dei', die den Menschen eint mit Gott. Einung aber ist der Stempel des Mystischen. Und wenn Luther sagt, daß der Glaube den Menschen mit Gott 'ein Kuche' mache oder Christum fasse sicut annulus gemmam, so redet er nicht in Bildern oder doch nicht mehr in Bildern, als wenn Tauler dasselbe von der Liebe sagt. Auch für ihn ist Glaube ein Etwas, das in rationalen Begriffen nicht erschöpfbar ist und zu dessen Bezeichnung man dann eben solcher 'Bilder' bedarf. Der Glaube ist ihm jene verborgene Mitte der Seele, die den Mystikern der Seelengrund war und in der sich die Einung vollzieht. Er ist zugleich eine pneumatische Erkenntniskraft, ein mystisches a priori im Geiste des Menschen für die Aufnahme und Anerkenntnis der übersinnlichen Wahrheit und in dieser Hinsicht selber eins mit dem spiritus sanctus in corde. Der Glaube ist weiter das 'tätig, mächtig, schäftig Ding' in uns, ist stärkster Affekt, der in nächster Verwandtschaft des enthoysiázesthai steht. Er übernimmt selber geradezu die Funktionen, die alle Enthoysiastai von Paulus an immer dem pneŷma zugeschrieben haben. Denn er ist es, der 'uns innerlich wandelt und neu gebieret'. Er ist in dieser Hinsicht völlig gleichartig dem amor mysticus, so verschieden er von ihm ist nach seiner inneren Gestimmtheit. Und in der Seligkeit der certitudo salutis, die er ergreift, und in der Hochgestimmtheit Lutherischen Kindschafts-Glaubens kehren, gedämpfter, die Kindschafts-Gefühle Pauli wieder, die mehr sind als bloßer Seelentrost, Gewissensstillung oder bloße Geborgenheits-stimmung. Alle späteren 'Mystici' von Johann Arndt an bis zu Spener und Arnold hin haben diese Seiten des Lutherischen Stimmungs-

lebens kongenial immer wieder als sich selber verwandt gefühlt und die darauf bezüglichen Stellen des seligen Lutheri sorgsam gesammelt, um sich damit gegen die Angriffe der rationalisierten lutherischen Schullehre zu decken.

Denn gegenüber den Rationalisierungen der Schullehre erhalten sich die irrationalen Momente lebendig in der Nachblüte der abendländischen Mystik auf katholischem und protestantischem Gebiete. Leicht sind in ihr und in der christlichen Mystik überhaupt von ihren ersten Regungen an die ausgeführten Momente des Irrationalen wiederzuerkennen. Und zwar besonders die Momente des mysteriosum, des fascinans, des augustum und der majestas, während das des tremendum zurücktritt und abgedämpft wird. Denn eine Mystik des 'Grauens', wie in einigen Formen der Mystik Indiens, in Bhagavad-Gītā, Kap. 11, in einigen Formen der Śiva- und Durgā-Mystik, in der grausigen Form des Tantrismus auf buddhistischem und hinduistischem Gebiete hat es im Westen nicht gegeben.

Immerhin fehlt das Moment des tremendum, wenn auch gedämpft, in der christlichen Mystik keineswegs ganz. Es bleibt lebendig in der caligo, dem altum silentium, dem Abgrund, der Nacht, der Wüste der Gottheit, in die die Seele hinabmuß, in der Qual, der Verlassenheit, der Trockenheit, der Langweil, in der sie stehen muß, in dem Schauer und Schaudern der Entselbstung, der Entsetzung und der annihilatio, im infernum temporale. So sagt Seuse:

> In diesem unbegreiflichen Gebirge des übergöttlichen Wo (der 'übersubstanzlichen Höhe der göttlichen Majestät') ist eine allen reinen Geistern empfindbare, spielende Abgründigkeit. Und da kommt (die Seele) in die verborgene Ungenanntheit und in die wunderbare Entfremdung. Und da ist der grundlose tiefe Abgrund für alle Kreaturen ... da stirbt der Geist — alllebend in den Wundern der Gottheit [1].

[1] 'Die deutschen Schriften', hrsg. v. Denifle, S. 289 ff.

Und er kann gelegentlich beten:

> O weh, Dein zornliches Antlitz ist so gar grimm. Dein unwilliges Abkehren ist so gar unerträglich. Weh mir! Und deine feindlichen Worte sind gar so feurig, daß sie durchschneiden durch Herz und durch Seele [1].

Auch die späteren Mystiker kennen diese Töne wohl. So sagt Johann vom Kreuz:

> Weil diese göttliche Beschaulichkeit die Seele mit Gewalt anfallet, damit sie dieselbe bändige, empfindet diese eine solche Pein in ihrer Schwachheit, daß ihr gleichsam alle Kraft und Atem entgehet, dieweilen der Sinn und der Geist, als stünden sie unter einer unermeßlichen und finsteren Last, dergestalt leiden und gleichsam mit tödlicher Angst gepreßt werden, daß die Seele das Sterben für eine Linderung und Erquickung erwählen wollte [2].

Und weiter:

> Die vierte Art der Pein wird in der Seel ... verursachet ... aus der Majestät und Herrlichkeit Gottes [3].

Und endlich:

> Daher vernichtet, zerknirscht und versenket er sie dergestalten in eine tiefe Finsternis, daß sie verspüret, wie sie verschmolzen und in Ansehung ihrer Armseligkeit durch einen grausamen Tod des Geistes vernichtet werde. Gleich als wenn sie empfinden täte, daß sie von einem sehr wilden Tier verschlucket und in seinem finstern Magen verkäuet werde [4].

Und schließlich: Höchst lebendig wird das Irrational-Furchtbare, ja Dämonische des Numinosen auch in unserer Mystik bei Jakob Böhme. So sehr Böhme die Motive der älteren Mystik aufnimmt, so sehr unterscheidet er sich doch von ihr in seiner Spekulation und Theosofie. Er will mit ihr Gott selbst aufbauen und verstehen, und aus ihm die Welt: das wollte Eckart auch; und auch für Böhme ist der erste Ausgang der Spekulation der Urgrund, vielmehr Ungrund, das Überbegriffliche und Unaussprechliche. Aber dieses ist

---

[1] S. 353.

[2] Joannes a Cruce, Aufsteigung des Berges Carmel (deutsch von Modestus, 1671), S. 461. [3] S. 465. [4] S. 462.

ihm nicht Sein und Übersein, sondern Drang und Wille, und nicht das Gute und Übergute, sondern eine irrationale Indifferenz und Identität des Gut-Bösen, in dem die Möglichkeiten zu beiden gefunden werden sollen, zum Guten wie zum Bösen, und damit zugleich zur Doppelgestalt der Gottheit selber als Güte und Liebe und als *Grimm* und *Zorn*[1]. Drollig sind die Konstruktionen und Analogien, mit denen hier ein chemisch-fysikalischer Roman Gottes gedichtet wird, aber bedeutend sind die seltsamen Schauungen des religiösen Gefühles, die dahinter liegen. Sie sind Erschauungen des Numinosen und haben mit denen Luthers Verwandtschaft. Auch hier die irrationale 'Lebendigkeit' und majestas als 'Wille' erfaßt und versinnlicht. Auch hier das tremendum derselben. Und dieses auch hier dem Grunde nach unabhängig von Begriffen s i t t l i c h e r Hoheit oder Gerechtigkeit und zunächst unbestimmt gegen gutes oder böses Handeln. Es ist vielmehr eine 'Grimmigkeit', ein 'Feuerzorn' — man weiß nicht worüber, oder vielmehr überhaupt nicht über etwas,

[1] Aus der Grimmigkeit 'urständet' ihm Luzifer, in dem die bloße Potenz des Bösen dann Aktus wird. Man könnte sagen, er sei der 'Grimm', d. h. die orgḗ, als Hypostase, das mysterium tremendum, das sich ablöst und zugleich sich steigert zum mysterium horrendum. Und das hat im Biblischen und Altkirchlichen mindestens Wurzeln. Sühne, Loskauf, apolýtrōsis gehen auf den göttlichen Zorn und auf Satan zugleich. Der Rationalismus des Mythus vom 'abgefallenen Engel' tut dem Grauen vor Satan und den bathéa toŷ satanâ in Offb. 2, 24 und dem mystḗrion tês anomiās in 2. Thess. 2, 7 nicht genug. Vielmehr dieses Grauen hat selbst numinose Art an sich, und sein Gegenstand wäre zu bezeichnen als das Negativ-Numinose Und das gilt nicht nur von der biblischen Religion. Denn das Teuflische spielt seine Rolle in allen Religionen überhaupt, hat sein Wesen darin, daß es das Gottwidrige ist als ein irgendwie Gottverwandtes, gehört als Gegenspiel zum Numen zweifellos zum 'Wesen der Religion', und bedürfte einer eigenen Untersuchung, die, als wesensuchende Gefühls-analyse, etwas sehr anderes sein müßte als eine bloße Erzählung der 'Entwicklung der Teufelsvorstellungen'.

sondern ein Zorn an sich, eine Natur-bestimmtheit, die, ernsthaft genommen, im Sinne wirklichen begrifflichen und begreiflichen Zürnens, ganz sinnlos wäre. Wer sieht nicht sofort, daß es einfach das irrationale Moment des tremendum ist, für das 'Zorn', 'Feuer', 'Grimm', ein vortreffliches Ideogramm [1] ist. Wird ein solches Ideogramm als adäquater Begriff genommen, so ergibt sich die Anthropomorfie des Lactanz und des Mythus. Wird dann aus solchen Begriffen spekuliert, so ergibt sich die Scheinwissenschaft der Theosofie. Denn eben das ist der Stempel aller Theosofie, daß in ihr die nur analogischen Ausdrücke des Gefühles mit rationalen Begriffen verwechselt, diese dann systematisiert und aus ihnen ein Monstrum von Gottes-wissenschaft herausgesponnen wird, das gleich monströs bleibt, ob es nun mit den Termini der scholastischen Schullehre wie bei Eckehart, oder mit den alchimistischen Substanzen und Mixturen des Paracelsus wie bei Böhme, oder mit den Kategorien einer animistischen Logik wie bei Hegel, oder mit indischen Floskeln wie bei Mrs. Besant hergestellt wird [2]. Nicht um seiner Theosofie willen ist Böhme religionsgeschichtlich belangreich, sondern deswegen, weil sich bei ihm hinter ihr als wertvolles Element das lebhafte Gefühl des Numinosen regte und er in dieser Hinsicht

---

[1] Davon hat Jak. Böhmes Schüler Joh. Pordage ein Gefühl, wenn er schreibt (Göttliche und wahre Metaphysica 1, 166):

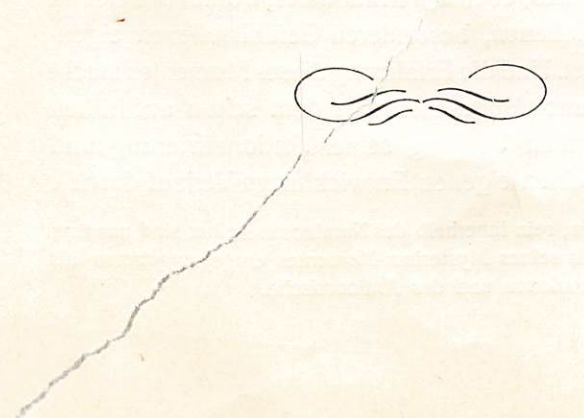
> So hoffe ich denn, ihr werdet mir nicht zürnen, wenn ihr in Folgendem findet, daß ich Herbigkeit, Bitterkeit, Angst, Zorn, Feuer ... und dergleichen Gott zueigne. Denn auch Jak. Böhme fand keine andere Worte, seine hohe göttliche Empfindung auszudrücken. Ihr müsset denn alle (solche) Redens-arten in einem hohen göttlichen Verstande fern von aller Unvollkommenheit nehmen.

[2] Auch die 'flüssigen Begriffe' bei Bergson sind eigentlich Ideogramme ästhetischer und religiöser Gefühle und Intuitionen. Indem er sie mit wissenschaftlichen verwechselt, ergibt sich bei ihm die gleiche Mischung von 'Idee' und 'Erfahrung', die Schiller an Goethe tadelte. — Vgl. R. Otto, Goethe und Darwin, Göttingen 1909.

ein Erbe Luthers selber wahrte, das in dessen Schule abhanden kam.

Denn diese selber ist dem Numinosen im christlichen Gottesbegriffe nicht gerecht geworden. Die Heiligkeit und den 'Zorn Gottes' vereinseitigte sie durch moralistische Deutung. Schon von Johann Gerhardt an nahm sie die apátheia-Lehre wieder auf. Dem Kultus entzog sie mehr und mehr die eigentlich kontemplativen, spezifisch 'andächtigen' Momente. Das Begriffliche und das Doktrinäre, das Ideal der 'Lehre' überwog dem Unaussprechlichen, nur im Gefühl Lebenden der frommen Gestimmtheit. Die Kirche wurde Schule, und ihre Mitteilungen gingen dem Gemüte in der Tat, wie Tyrell es bezeichnet hat, mehr und mehr nur 'durch die schmale Ritze des Verstandes' zu.

Erst Schleiermacher machte den ersten Versuch zur Überwindung dieses Rationalismus, am kühnsten und keckesten in der Rhapsodie seiner 'Reden', kühler und herabgestimmter in seiner Glaubenslehre und in seiner Theorie des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühles, das in der Tat, wie oben ausgeführt ist, ein Moment des Gefühles des Numinosen meint. Sache heutiger Glaubenslehre wird es sein, seinen Spuren zu folgen und das Rationale christlichen Gottesbegriffes mit seinen irrationalen Momenten wieder zu durchdringen, um ihm so seine Vertiefung zu geben.



SECHZEHNTES KAPITEL

ENTWICKLUNGEN

Seine Vertiefung, die nicht seine Trübung oder Minderung werden darf. Denn ohne die rationalen, besonders ohne die klaren sittlichen Momente, die vornehmlich der Protestantismus am Gottesbegriffe betont, wäre das Heilige nicht das Heilige des Christentumes. Nach dem Vollklange des Wortes 'Heilig', so wie wir es vornehmlich im Neuen Testamente vorfinden und wie es jetzt ausschließlich für unser religiöses Sprachgefühl festgelegt ist, ist das Heilige ja nie mehr das bloß Numinose überhaupt, auch nicht auf dessen höchster Stufe, sondern immer das vollkommen mit rationalen, zwecksetzenden, persönlichen und sittlichen Momenten Durchdrungene und Gesättigte. Und im Sinne dieser Verbindung halten wir den Ausdruck im Folgenden fest und wenden wir ihn an. Nur um die geschichtliche Entwicklung deutlich zu verstehen, machen wir uns noch einmal folgendes klar.

Das, was das primitive religiöse Gefühl zuerst erfaßt in der Art der 'dämonischen Scheu', was sich ihm dann weiter entfaltet, steigert und veredelt, ist von Haus aus nicht oder noch nicht ein rationales, auch nicht ein sittliches Etwas, sondern ein Besonderes, eben ein Irrationales, worauf das Gemüt mit den beschriebenen, besonderen Gefühlsreflexen eigentümlich antwortet. Und die Erfahrung dieses Momentes macht in sich selber, auch abgesehen von dem schon auf frühen Stufen einsetzenden Vorgang seiner Rationalisierung und Versittlichung, einen eigenen Entwicklungs-Verlauf durch [1].

---

[1] Solche Stufen, rein innerhalb des Numinosen selber sind uns zum Beispiel hinsichtlich seines Mysterium-Momentes entgegengetreten als das mirum, das paradoxon und das Antinomische.

Die 'dämonische Scheu', selber durch mancherlei Stufen laufend, erhebt sich auf die Stufe der 'Götterfurcht' und Gottesfurcht. Das daimónion wird zum theîon. Die Scheu wird zur Andacht. Die verstreuten und verworren aufzuckenden Gefühle werden zur religio. Das Grauen wird zum heiligen Erschauern. Die relativen Gefühle von Abhängigkeit vom und Seligkeit im numen werden zu schlechthinnigen. Die falschen Entsprechungen und Verbindungen werden gelöst oder abgedrängt. Das numen wird zum Gott und zur Gottheit. Dieser gehört dann das Prädikat qādosch, sanctus, hagios, heilig in erster und unmittelbarster Bedeutung dieser Ausdrücke als des Numinosen schlechthin und absolut zu. — Diese zunächst rein in dem Bereiche des Irrationalen selber schon sich vollziehende Entwicklung ist das erste Hauptmoment, das zu verfolgen Aufgabe der Religions-geschichte und der allgemeinen Religions-seelenkunde ist.

Als ihm nebengeordnetes ist sodann zu verfolgen, wie nicht ganz aber fast gleichzeitig mit jener Entwicklung nun zugleich die Rationalisierung und Versittlichung *am* Numinosen sich vollzieht. Auch diesen Vorgang können wir noch auf den verschiedensten Gebieten der Religionsgeschichte in seinen Staffeln verfolgen. Fast überall zieht das Numinose die Ideen gesellschaftlicher wie individueller Ideale des Verbindlichen, Rechtlichen und Guten an sich. Diese werden zum 'Willen' des Numen, es selber wird zu ihrem Wächter, Ordner und Stifter. Und mehr und mehr treten sie in sein Wesen selber ein und versittlichen es selber. Das 'Heilige' wird 'gut' und das 'Gute' wird eben dadurch 'heilig', wird 'sakrosankt', bis sich dann eine nicht mehr lösliche Verschmelzung beider Momente ergibt und nun sich der vollere, komplexe Sinn von Heilig ergibt, wo es gut und sakrosankt zugleich ist. Das Auszeichnende schon der Re-

ligion Alt-Israels, mindestens von Amos an, ist eben das innige Zusammentreten dieser beiden Momente. Kein Gott ist wie Israels Gott. Denn er ist der Heilige schlechthin. Aber anderseits auch, kein Gesetz ist wie Jahvehs Gesetz, denn es ist nicht bloß gut, es ist gleichfalls 'heilig'. — Die immer klarere, immer machtvollere Rationalisierung und Versittlichung des Numinosen ist selber der wesentlichste Teil dessen, was wir als 'Heilsgeschichte' bezeichnen und als immer wachsende Selbst-offenbarung des Göttlichen würdigen. Zugleich aber wird uns klar, daß die 'Ethisierung der Gottesidee', die uns ja oft genug als ein Hauptproblem und Grundzug der Religions-geschichte vorgestellt wird, keineswegs eine Verdrängung, ein Ersatz des Numinosen durch etwas anderes ist, — was sich so ergäbe, wäre kein Gott, sondern ein Ersatz-Gott — sondern eine Erfüllung desselben mit einem neuen Gehalte, das heißt, daß sie sich vollzieht *am* Numinosen.



SIEBZEHNTES KAPITEL

DAS HEILIGE ALS KATEGORIE A PRIORI

Erster Teil

Das Heilige im vollen Sinne des Wortes ist für uns also eine zusammengesetzte Kategorie. Die sie zusammensetzenden Momente sind ihre rationalen und ihre irrationalen Bestandteile. Nach *beiden* Momenten aber ist sie — das ist allem Sensualismus und allem Evolutionismus gegenüber in aller Strenge zu behaupten — eine Kategorie rein a priori.

Die rationalen Ideen der Absolutheit, Vollendung, Notwendigkeit und Wesenheit, und ebenso die des Guten als objektiven Wertes und von objektiver verbindlicher Gültigkeit sind aus keinerlei Sinnes-wahrnehmung zu 'evolvieren'. Und alle 'Epigenesis', 'Heterogonie' und wie sonst die Kompromiß- und Verlegenheits-Ausdrücke hier lauten, verdecken nur das Problem. Die Flucht ins Griechische ist hier, wie so oft, nur das Eingeständnis der eigenen Unzulänglichkeit. Wir werden hier ganz von aller Sinneserfahrung zurückgewiesen auf das, was unabhängig von aller 'Wahrnehmung' in 'reiner Vernunft' im Geiste selber als sein Ursprünglichstes angelegt ist.

Auf noch tieferes aber als auf die 'reine Vernunft' — wenigstens in ihrem gewöhnlichen Verstande — werden wir gewiesen durch die irrationalen Momente unserer Kategorie des Heiligen, auf das nämlich, was die Mystik, mit Recht, den 'Seelengrund' genannt hat. Die Ideen des Numinosen und die ihnen antwortenden Gefühle sind ganz ebenso wie die rationalen schlechterdings *reine* Ideen und Gefühle, auf die die Kennzeichen, die Kant für die 'reinen' Begriffe

und für das 'reine' Gefühl der Achtung angibt, die genaueste Anwendung finden. Die berühmten Eingangsworte der Kritik der reinen Vernunft lauten ja:

> Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel: denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren ..... Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.

Und schon in bezug auf Erfahrungs-erkenntnis unterscheidet er dann von dem, was wir durch Eindrücke empfangen, dasjenige, was unser eigenes Erkenntnis-vermögen, *durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt*, aus sich selbst hergibt.

Solcher Art ist das Numinose. Es bricht auf aus dem tiefsten Erkenntnis-grunde der Seele selber, zweifellos nicht vor und nicht ohne weltliche und sinnliche Gegebenheiten und Erfahrnisse, sondern in diesen und zwischen diesen. Aber es entspringt nicht aus ihnen, sondern nur durch sie. Sie sind Reiz und 'Veranlassung', daß es selber sich rege, sich rege und sich anfänglich sogleich naiv und unmittelbar einflechte und einwebe in das Weltlich-Sinnliche selber, bis es dieses in allmählicher Läuterung von sich stößt und es sich selbst schlechthin entgegensetzt. Der Beweis, daß es sich im Numinosen um Erkenntnis-momente rein a priori handelt, ist durch Selbstbesinnung und 'Kritik der Vernunft' zu führen. Wir finden in ihm Überzeugungen und Gefühle angelegt, die der Art nach verschieden sind von allem, was 'natürliche' Sinneswahrnehmung uns zu geben vermag. Sie sind selber nicht Sinneswahrnehmungen, sondern seltsame Deutungen und Bewertungen zunächst von sinneswahrnehmlich Gegebenem und sodann auf höherer Stufe Setzungen von Gegenständen und Wesenheiten, die selber nicht mehr der sinnes-wahrnehmlichen Welt angehören, sondern zu dieser und über dieser hin-

zugedacht werden. Und wie sie nicht Sinnes-wahrnehmungen selber sind, so auch keine 'Umwandlungen' von Sinnes-wahrnehmungen. Die einzige 'Umwandlung', die hinsichtlich der Sinnes-wahrnehmung möglich ist, ist das Übergehen des Konkreten der Anschaulichkeit von Wahrnehmungen überhaupt in den ihnen entsprechenden Begriff, niemals aber das sich Verwandeln e i n e r Klasse von Wahrnehmungen in eine qualitativ a n d e r e Realitäts-Klasse. So weisen sie, wie es schon die 'reinen Verstandes-begriffe' Kants und die sittlichen und ästhetischen Ideen und Wertungen tun, zurück auf einen verborgenen selbständigen Quell von Vorstellungs- und Gefühls-bildung, der unabhängig von Sinneserfahrung im Gemüte selber liegt, auf eine 'reine Vernunft' im tiefsten Sinne, die um der Überschwänglichkeit ihrer Gehalte willen auch von der reinen theoretischen und von der reinen praktischen Vernunft Kants noch als ein Höheres oder Tieferes zu unterscheiden ist.

Das gute Recht auch der Entwicklungs-Lehre von heute besteht darin, daß sie das Vorkommnis, genannt Religion, 'erklären' will. Das ist in der Tat die Aufgabe der Religionswissenschaft. Um aber erklären zu können, muß man Erst-gegebenes haben, aus dem man erklären kann. Aus nichts erklärt sich nichts. Natur kann man nur erklären aus erstgegebenen natürlichen Grundkräften und deren Gesetzen, die es aufzusuchen gilt. Diese selber noch einmal wieder erklären wollen, ist sinnlos. Im Geistigen aber ist solch Erstes, aus dem ich erkläre, der vernünftige Geist selber mit seinen Anlagen, Kräften und Gesetzen, den ich voraussetzen muß, den ich selber aber nicht erklären kann. Wie Geist 'gemacht wird', ist unsagbar. Das aber möchte die Epigenesis-lehre im Grunde versuchen. Menschheitsgeschichte fängt mit dem Menschen an. Ihn setzt man vor-

aus, um sie zu verstehen aus ihm. Und man setzt ihn voraus als ein Wesen, das nach Anlagen und Kräften uns selber hinreichend entspricht, denn in das Gemüts-leben eines Pithekanthropos sich zu versenken, ist ein hoffnungsloses Geschäft. Auch die Regungen der Tierseele können wir nur deuten nach matter Ähnlichkeit und durch Rückgehen vom entwickelten Geiste selber aus. Diesen selber aber verstehen und ableiten wollen aus jenen, hieße, das Schloß zum Schlüssel machen, das Klare aus dem Dunklen erhellen. Ein unerklärbares einfaches Datum ist schon das erste Aufleuchten bewußten Lebens am toten Stoff. Schon das hier Aufleuchtende ist aber eine qualifizierte Mannigfaltigkeit, die wir deuten müssen als eine Keimen vergleichbare Veranlagtheit, aus der mit steigender körperlicher Organisation immer reifere Vermögen aufbrechen. Und das ganze Gebiet der untermenschlichen Seele erhält nur dadurch einiges Licht, daß wir es noch einmal wieder deuten als eine 'Anlage' zur Anlage des entwickelten Geistes selber, die zu dieser sich embryonal verhält. Was aber 'Anlage' bedeute, ist uns nicht völlig dunkel. Denn in unserm eigenen Erwachen und Erwachsen zur Geistesreife verfolgen wir in uns selber einigermaßen die Entfaltung der Anlage zur Reife, des Keimes zum Baum, die weder Verwandlung noch bloßes Zufügen des neuen ist[1].

---

[1] Das Entsprechende zu diesen geistigen Verhältnissen in der Fysik ist das Verhältnis von potentieller zu kinetischer Energie. Die Annahme eines solchen Verhältnisses in der Welt des Geistes kann allerdings nur dem zugemutet werden, der sich entschließen kann, als letzten Grund alles Geistes in der Welt überhaupt den absoluten Geist als actus purus anzunehmen, dessen ellampatio, wie Leibniz sagt, jener ist. Setzt denn aber nicht auch hier wie sonst alles Potentielle den actus als Grund seiner Möglichkeit voraus, wie schon Aristoteles gezeigt hat? Also setzt der in der Welt sich entwickelnde Geist als Grund seiner Möglichkeit den absoluten Geist voraus. Und es ist folgewidrig, zwar in der Welt des Fysikalischen, wie man tut, den actus als System gespeicherter

Wir nennen diesen Quell eine verborgene Anlage des menschlichen Geistes, die, durch Reize geweckt, wach wird. Daß es dergleichen 'Anlagen' bei einzelnen Individuen gebe, und mit ihnen Veranlagungen für und Vorbestimmtheiten zu Religion, die spontan auch zu instinktmäßigem Ahnen und Suchen, zu unruhigem Tasten und sehnendem Verlangen, zu einem religiösen Triebe werden können, der erst zur Ruhe kommt, wenn er über sich selber sich klar geworden ist und sein Ziel gefunden hat, kann niemand leugnen, der sich ernstlich auf religiöse Seelenkunde eingelassen hat. Es sind die Zustände der 'vorlaufenden Gnade', die daraus hervorgehen. Seuse beschreibt sie meisterhaft so[1]:

> Minniglicher, zarter Herr! Mein Gemüt hat von meinen kindlichen Tagen an etwas gesucht mit einem eilenden Durste, Herr, und was das sei, das habe ich noch nicht vollkommen begriffen. Herr, ich habe ihm nun manch Jahr hitziglich nachgejagt, und es konnte mir noch nie recht werden, denn ich weiß nicht recht was es ist. Und es ist doch etwas, was mein Herz und meine Seele nach sich zieht und ohne das ich nimmer in rechte Ruhe kann versetzt werden. Herr, ich wollte es in den ersten Tagen meiner Kindheit in den Kreaturen suchen, wie ich (andere) vor mir tun sah. Und je mehr ich suchte, desto weniger fand ich. Und je näher ich ging, desto mehr entfernte ich mich von demselben .. Nun wütet mein Herz darnach, denn ich hätte es gern .. O weh .. was ist es, oder wie ist es beschaffen, das so recht verborgentlich in mir spielet?

Und Augustin sagt, Conf. 10, 20:

> Woher kennen sie es alle, daß sie so nach ihm verlangen? Wo sahen sie es, daß sie es lieben. Wir haben es, ich weiß nicht wie. —

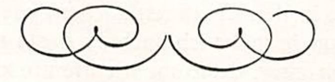
(Vgl. das ganze Kapitel 10 seiner Confessionen überhaupt.) Das sind Äußerungen einer Anlage, die zum Suchen, zum Triebe wird. Wenn aber irgendwo das 'biogenetische Grund-

---

Energie, deren Übergang in kinetische Energie ja dieses Weltenspiel sein soll, als Ausgang zu fordern, in der Welt des Geistes aber nicht.

[1] Werke, Denifle, S. 311.

gesetz', daß die Bildungs-Stufen und -Momente des Individuums zurückdeuten auf die seiner Gattung, wirklich gegolten hat, so hier. Die Anlage, die die menschliche Vernunft beim Eintritt der Gattung Mensch in die Geschichte mitbrachte, ward einst auch ihr teils durch Reize von außen teils durch eigenen Druck von innen her zum Triebe, nämlich zum religiösen, der sich in tastender Regung, in suchender Vorstellungs-bildung, in immer vorwärtstreibender Ideenerzeugung sich über sich selber klar werden will und klar wird durch Auswicklung der dunklen Ideen-grundlage a priori selber, aus dem er auch selber entsprang[1]. Und diese Regung, dieses Suchen, dies Erzeugen und Sich-Auswickeln gibt den Aufzug zur Entwicklung der Religion in der Geschichte, deren hinzukommenden Einschlag wir später erörtern.



[1] Man vergleiche, was Kant in seinen Vorlesungen über Psychologie (Ausgabe Leipzig 1889, S. 11) sagt von dem 'im Felde der dunklen Vorstellungen liegenden Schatze, der den tiefen Abgrund der menschlichen Erkenntnisse ausmacht, den wir nicht erreichen können'. Der ,tiefe Abgrund' ist eben der 'Seelengrund', der bei Seuse sich regt.

ACHTZEHNTES KAPITEL

IHR GESCHICHTLICHES AUFTRETEN

Erst auf Grund solcher Annahmen wird uns auch die geschichtliche Entstehung und weitere Entwicklung der Religion verständlich. Es ist zuzugestehen, daß am Anfange der religions-geschichtlichen Entwicklung gewisse seltsame Dinge stehen, die ihr wie ein Vorhof vorangehen und hernach noch tief in sie hineinwirken: Dinge wie die Begriffe von Rein und Unrein, Totenglaube und Totendienst, Seelenglaube und Seelenkult, Zauber, Märchen und Mythus, Verehrung von Natur-objekten, schreckhaften oder wunderlichen, schädlichen oder nützlichen, die sonderbare Idee der 'Macht' (Orenda), Fetischismus und Totemismus, Tier- und Pflanzenkult, Dämonismus und Polydämonismus. In allen diesen Dingen, so sehr verschieden sie auch untereinander sind, spukt nun aber fühlbar ein wohl erfaßbares gemeinsames Moment und zwar ein numinoses. Sie sind aus diesem nicht ursprünglich hervorgegangen sondern haben vielleicht alle eine Vorstufe, auf der sie nichts waren als bloß 'natürliche' Gebilde einer Primitiv-fantasie naiver Urzeit. Aber diese erhalten dann einen Einschlag von deutlich eigener Art, durch den sie dann erst Vorhof der Religions-geschichte werden, und der sie erst zu deutlichen Gestaltungen macht und der ihnen erst die ungeheure Macht über die Gemüter verleiht, die die Geschichte allerorten beweist. Versuchen wir, diesen Einschlag zu fassen.

1. Beginnen wir mit dem *Zauber*. Es gibt zu allen Zeiten und heute noch einen 'natürlichen' Zauber, nämlich einfache Schein- und Analogie-handlungen, die ganz unreflektiert und nach gar keiner Theorie vollzogen werden, um irgendeinen Vorgang nach Wünschen zu beeinflussen

und zu regulieren, obwohl der Vorgang selber ganz außer dem Bereiche dieser Handlungen ist. Man kann das in jeder Kegelbahn beobachten. Der Kegelschieber wirft seine Kugel. Er hat gezielt und will, daß die Kugel seitlich ins Brett tritt und den 'Kranz' aufrollt. Gespannt beobachtet er den Lauf der Kugel. Er neigt den Kopf, den Oberleib zur Seite, balanziert auf einem Bein, schwingt sich, wenn der kritische Punkt der Bahn erreicht ist, mit einem Ruck auf die andere Seite, drückt mit Hand und Fuß nach, gibt noch einen letzten Ruck. Und nun ists erreicht. Nach aller Gefährdung läuft die Kugel richtig ein. — Was trieb der Mann? Er ahmte nicht den Lauf der Kugel nach, er wollte ihn ihr vorschreiben und bestimmen. Dieses aber offenbar ganz ohne Reflexion auf sein drolliges Handeln, ohne die 'Überzeugung der Primitiven von der Allbeseelung', in diesem Falle also von der Beseelung der Kugel, oder von einem sympathetischen Zusammenhange der eigenen 'seelischen' Kraft mit der Kugelseele. Er trieb nur eine naive Analogiehandlung zur Erreichung eines bestimmten Wunsches. — Das Getue mancher 'Regenmacher', die naiven Beeinflussungen von Sonne- und Mondlauf, von Wolken und Winden der Wettermacher sind vielfach nichts anderes und im ersten Anfang vielleicht überall nichts anderes gewesen als solche naive Analogie-handlungen. Aber es ist klar: solange sie nichts anderes sind, sind sie auch gar nicht *Zauber* im eigentlichen Sinne. Ein neuer, eigenartiger Einschlag muß hinkommen: das Moment, das man gewöhnlich 'übernatürliche Wirkung' nennt. Mit 'übernatürlich' hat die Sache aber zunächst noch garnichts zu tun, dieser Ausdruck ist viel zu großartig und mutet dem Naiven viel zu viel zu. Der Begriff von Natur, als eines Zusammenhanges des Geschehens nach Gesetzen, ist das schwierigste und Letzte, was die Abstraktion findet. Und er müßte ja

gefunden oder mindestens geahnt sein, wenn seine Negation, 'das Übernatürliche', soll zustande kommen können. Auch mit 'seelischer Kraft', wie Wundt will, ist garnichts erklärt. Denn erstens ist heute allgemein erkannt, daß Magie unabhängig ist vom Seelen-glauben und wahrscheinlich eher da war als dieser. Und zweitens kommt es hier garnicht darauf an, durch welche Klasse von Kräften, ob durch 'seelische' oder andere, sondern durch welche Qualität von Kräften die magische Wirkung hervorgebracht werde. Diese Qualität aber ist lediglich bezeichenbar durch das 'Dämonische', das man gewissen Kraftwirkungen beilegt, sie mögen übrigens stark oder schwach, außerordentlich oder ganz trivial, durch Seele oder Nicht-seele geübt sein. Die Qualität ist angebbar nur durch jenes eigentümliche Gefühlsmoment des 'Unheimlichen', von dem wir gesprochen haben, dessen Positives man begrifflich garnicht definieren und nur bezeichnen kann durch die Antwort im Gemüte, die wir als 'Grauen' bezeichnet haben. Eine *unheimliche* Kraft und eine Kraft eines *Unheimlichen* steckt im Zauber. Und wo sie schwindet, ist nicht mehr Zauber sondern Technik oder Geschicklichkeit.

2. Es ist dasselbe mit dem *Totendienste*. Er geht nicht hervor aus einer Theorie der 'Beseelung', nach der sich der Primitive das Leblose, und also auch den Toten, belebt und wirkungsfähig denkt. Diese ganze Lehre von einer angeblichen Allbeseelung, die dann obendrein noch mit dem davon völlig verschiedenen 'Seelenglauben' gröblich vermischt und zusammengeschweißt wird, ist nichts als eine Schreibtisch-Geburt. Der Tote wird dann und allein dadurch bedeutsam für das Gemüt, wenn er ihm ein 'Grausiges' wird. Das geschieht nun dem Naiven und auch dem Entnaivisierten mit einem solch unmittelbaren Gefühlszwange, daß wir es wie ein Selbstverständliches hinzunehmen

gewohnt sind und dabei wieder garnicht beachten, daß in der Bewertung von etwas als 'Grausigem' auch hier ein völlig selbständiger, durchaus art-besonderer Gefühlsgehalt auftaucht, den die bloße Tatsache des Totseins nicht erklärt. 'Natürlich' gegebene Gefühls-antworten gegen das T o t e sind offensichtlich nur von zweierlei Art. Einerseits der E k e l gegen das Verwesende, Stinkende, Widrige. Anderseits die Todes-Furcht, das Erschrecken als Gefühl der Bedrohung und Hemmung des eigenen Lebenswillens, das sich dem Anblicke eines Toten, besonders von der eigenen Gattung, unmittelbar gestellt. Beide Äußerungen finden sich schon bei Tieren. Ich beobachtete das sehr drastisch, als wir auf einsamem Ritte plötzlich einem gefallenen Pferde begegneten und als nun meine treffliche Diana den toten Art-Genossen erkannte und alle Zeichen natürlichsten Erschreckens gab. Aber diese beiden Gefühls-momente sind schlechterdings nicht selber schon die 'Kunst des Gruselns'. Diese ist etwas Neues und will, wie unser Märchen richtig sagt, 'erlernt' sein. Das heißt, sie ist garnicht ohne weiteres mit den sonstigen, 'natürlichen' Gemütsfunktionen des Ekels oder Erschreckens selber schon vorhanden oder analytisch daraus gewinnbar. Sie ist eine 'Scheu' von völlig eigenem Wie. Und auch schon in bezug auf sie ist zu verneinen, daß wir es hier mit einem 'völker-psychologischen' Momente, das heißt mit einem als selbstverständliches Massengefühl überall von vornherein vorauszusetzenden Allgemeinen zu tun hätten. Diese 'Kunst' hatte nicht ohne weiteres jeder. Vielmehr sind es auch hier zunächst zweifellos besonders Veranlagte gewesen, die solche Gefühle in actu besaßen und sie durch Ausdruck dann in andern weckten. Selbst Totenscheu und dann Totendienst sind 'Stiftungen'.

3. Weiter, daß '*Seelen*'-Vorstellungen um zustande zu kommen nicht der fantasievollen Vermittlungen bedurften,

die uns die Animisten erzählen, ließe sich wohl zeigen. Aber die Entstehung des Vorstellungs-mäßigen der 'Seelen' ist überhaupt garnicht das Wichtige an der Sache, sondern wieder das qualitative Gefühls-moment in bezug auf sie. Dieses liegt nicht darin, daß die Seelen dünner oder weniger leicht sichtbar als der Leib, oder gar unsichtbar oder luftförmig sind: häufig sind sie alles dieses, und ebenso häufig sind sie keins von alle diesem, und meistens sind sie es und sind sie es auch nicht. Ihr Wesen liegt garnicht in ihrer fantasiemäßigen oder begrifflichen Aufmachung, sondern zuerst und vornehmlich darin, daß sie ein 'Spuk' sind, und zwar zunächst nach jener 'Scheu' erregenden Seite, wie oben beschrieben. Spuk erklärt sich aber wieder nicht aus 'natürlichen' Gefühlen. Und ebensowenig erklärt sich die weitere Entwicklung, daß diese immer sehr lebhaft gescheuten spukenden 'Etwasse' (das ist der einzige begriffliche Kern, den man ihnen wirklich geben kann) später zu Wesen werden, die positiv verehrt und geliebt werden, die sich zu Heroen, zu pitri's, Dämonen, Heiligen, Göttern steigern können.

4. Die *'Macht'* (orenda) kann ihre sehr natürliche Vorstufe haben. Daß man in Pflanzen, Steinen, Naturgegenständen Macht beobachtet und sie durch deren Besitz sich aneignet, daß man das Herz, die Leber eines Tieres oder eines Menschen frißt, um sich seine Macht und Kraft anzueignen, ist nicht Religion, sondern Wissenschaft. Unsere Medizin verfährt nach gleichem Rezepte. Wenn die Macht von Kalbs-Schilddrüsen gegen Kröpfe und Blödsinn gut ist, so wissen wir nicht, was wir erst von Krötenhirnen und Judenlebern erhoffen dürfen. Alles liegt hier an Beobachtung, und unsere Medizin unterscheidet sich in dieser Hinsicht von der des Medizinmannes nur dadurch, daß sie genauer ist und das Verfahren des Experiments hat. In den Vorhof der Reli-

gion tritt die 'Macht' und zu 'Kommunions-riten', zu 'Sakramenten', wie man zu sagen pflegt, wird ihre Aneignung erst dann, wenn sich die Idee des 'Zaubers', des 'Magischen' in sie hineinsetzt.

5. Vulkane, Bergesgipfel, Mond, Sonne, Wolken werden von den Naiven für *lebendig* gehalten nicht infolge einer 'naiven Theorie von Allbeseelung' oder von 'Panthelismus', sondern nach genau demselben Kennzeichen, das wir selber anwenden, sobald wir außer unserm lebendigen Selbste, dem einzigen uns direkt beobachtbaren Lebendigen, Lebendiges außer uns anerkennen: nämlich wenn und sofern man an ihnen — ob mit Recht oder Unrecht ist wieder nur Sache genaueren Beobachtens — Wirken und Handeln zu bemerken glaubt. Nach diesem Kennzeichen können jene Naturgegenstände dem naiven Beobachter zu lebendigen werden. Aber auch das führt von sich aus noch garnicht zu Mythus und Religion. Rein als lebendige sind Berge, Sonne, Mond eben wieder durchaus noch nicht 'Götter'. Ja, sie werden es noch nicht einmal dann, wenn der Mensch sich auch wünschend und bittend zu ihnen verhält. Denn Bitten ist noch nicht Beten, und Vertrauen braucht nicht religiös zu sein. Sie werden es erst, sobald auf sie die Kategorie des Numinosen angewendet wird. Und dieses geschieht erst dann, wenn man erstens versucht, sie selber durch numinose Mittel, nämlich durch Magie, zu beeinflussen, und wenn man zweitens gleichzeitig die Art ihres Wirkens für ein numinoses, nämlich für ein magisches hält. Nicht als 'beseelt gedachte' sondern als 'numinos empfundene' treten Natur-dinge in den Vorhof der Religion hinein und werden Natur-gottheiten.

6. Das '*Märchen*' hat zur Voraussetzung den 'natürlichen' Fantasie-, Erzählungs- und Unterhaltungstrieb und seine Hervorbringungen. Märchen selbst aber ist eine Erzählung

immer erst durch das Moment des 'Wunderbaren', durch Mirakel und mirakulöse Vorgänge und Wirkungen, das heißt wieder, erst durch einen numinosen Einschlag. Und das gilt in gesteigertem Maße vom *Mythus*.

7. Alle bisher genannten Momente sind nur Vorhof des religiösen Gefühles, ein erstes Sich-Regen des Numinosen, das nach Gesetzen der Gefühls-entsprechung, die für jeden einzelnen Fall leicht besonders angegeben werden könnte, hier in Mischungen auftritt. Einen wirklich selbständigen Anfang bildet erst die Entstehung der Idee des *Dämon*. Seine echteste Form liegt uns noch vor in jenen seltsamen 'alt-arabischen' Gottheiten: örtliche numina, die eigentlich nichts sind als wandelnde Demonstrativ-Pronomina, weder 'gestaltet durch den Mythus', denn sie haben meist gar keinen, noch 'entwickelt aus Naturgottheiten', noch 'erwachsen aus Seelen', zugleich aber Gottheiten sehr mächtiger Wirkung und sehr lebhafter Verehrung. Sie sind reine Erzeugnisse des religiösen Gefühles selber. Und bei ihnen ist am deutlichsten, daß sie nicht aus der Allgemein-schöpfung der Massen-fantasie, nicht aus der 'Völker-psyche' hervorgingen, sondern Schauungen waren profetischer Naturen. Zu diesen numina gehört immer der Kāhin, die primitive Urform des Profeten. Nur er erlebt ein numen original. Und wo und wann es sich durch einen solchen 'geoffenbart' hat, da entsteht Kult und kultische Gemeinschaft. Zum numen gehört ein Seher, und ohne diesen gibt es keins.

8. *'Rein'* und *'Unrein'* gibt es schon im natürlichen Sinne. Unrein ist, was starke Gefühle natürlichen Ekels auslöst, das Eklige. Und Ekelgefühle haben gerade auf Primitiv-stufen große Gewalt über den Menschen. 'Watt de Buer nich kennt, dat itt hei nich.' Sie sind wahrscheinlich Mitgaben der natürlichen Züchtung selber, die dem werdenden Menschen in solchen Ekel-gefühlen instinktmäßige

Sicherungen mancher wichtiger Lebens-funktionen mitgab. Die Kultur 'verfeinert' dann die Ekel-gefühle, indem sie sie auf andere Gegenstände ablenkt, den Ekel manchen Dingen nimmt, die den Natur-menschen ekeln, und ihn auf manche Gegenstände erst lenkt, die für jenen nicht 'eklig' sind. Diese Verfeinerung ist zugleich hinsichtlich des Stärkegrades eine Abschwächung. Mit der robusten, kräftigen und drastischen Energie wie der Primitive ekeln wir uns nicht mehr. In dieser Hinsicht ist noch heute ein deutlicher Unterschied auch zwischen unserer ländlich-primitiveren und unserer städtisch-verfeinerten Bevölkerung zu bemerken. Wir ekeln uns vor manchem, was dem Ländler harmlos ist; wovor aber der Ländler sich ekelt, davor ekelt er sich gründlicher als wir. — Nun ist aber gerade wieder zwischen starken Ekel-Gefühlen und dem Gefühle des 'Grausigen' eine sehr starke Entsprechung. Und daraus wird uns nach dem Gesetze des Sich-anziehens sich entsprechender Gefühle sofort einsichtig, wie das 'natürliche' Unreine in den Bereich des Numinosen hinein wachsen mußte. Man kann den tatsächlichen Werdegang der Dinge hier geradezu a priori konstruieren, sobald man den Schlüssel des Problems, nämlich jene Entsprechung und dieses Gesetz, in der Hand hat. Wir selber erleben die Sache heute noch ganz unmittelbar beim Blut-Ekel. Beim Anblick strömenden Blutes reagieren auch wir in einer Weise, daß schwer zu sagen ist, was darin stärker sei: das Moment des Ekels oder das des Grausens.

Traten dann später die entwickelteren Momente der 'Scheu' hervor und bildeten sich die höheren Vorstellungen des Dämonischen und Göttlichen, des sacer und sanctus, so konnten dann Dinge 'unrein', nämlich negativ-numinos werden, auch ohne daß ein 'natürlich' Unreines vorlag oder Ausgangspunkt dafür war. Und lehrreich für das Verhältnis

der 'Gefühls-entsprechung' ist, daß nun umgekehrt auch das Gefühl des Numinos-Unreinen sich sofort und leicht die natürlichen Ekelgefühle angesellt, daß Dinge ekelhaft werden, die von Haus aus garnicht ekelhaft, wohl aber numinos-grausig waren. Ja, solche Ekel-gefühle können sich lange noch selbständig erhalten, wenn die numinose Scheu, die sie einst hervorrief, selber längst abgeklungen ist. Hieraus erklären sich gelegentlich soziale Ekel-gefühle, z. B. Kastengefühle, die einst einmal eine rein dämonische Wurzel hatten, sich aber erhalten, auch wenn die Wurzel lange abgestorben ist.

9. Die Beispiele von 1—8 kann man 'Vorreligion' nennen. Aber das sind sie nicht in dem Sinne, als ob durch sie Religion und ihre Möglichkeit erklärt würde: vielmehr sie sind selber erst möglich und erklärlich aus einem religiösen Grundelemente, nämlich aus dem Gefühle des Numinosen. Dieses aber ist ein seelisches Urelement, das in seiner Eigenart rein aufgefaßt sein will, nicht aber selber aus anderen Elementen 'erklärt' werden kann. Wie alle anderen seelischen Urelemente taucht es zu seiner Zeit in der Entwicklung menschlichen Geisteslebens auf und ist dann einfach da. Auftauchen kann es zweifellos erst, wenn gewisse Bedingungen erfüllt sind: Bedingungen der körperlichen Organentwicklung, der übrigen seelischen Kräfte, des allgemeineren Gefühlslebens, der Fähigkeiten der Reizbarkeit und Spontaneïtät, der Beeindruckungs- und Erlebnisfähigkeit gegenüber von Außerem und Innerem. Aber solche Bedingungen sind Bedingungen, nicht Ursachen oder Elemente. Und diese Tatsache anerkennen, heißt nicht, die Sache ins Mysterium oder ins Supranaturalistische abschieben, sondern von ihm nur dasselbe behaupten, was von allen anderen Urelementen unseres Seelischen auch gilt. Lust oder Schmerz, Lieben oder Hassen, alle Vermögen der Sinneswahrnehmung

wie Lichtempfänglichkeit, Schallempfänglichkeit, Raumgefühl und Zeitgefühl, und dann weiter alle höheren Kräfte der Seele treten — zweifellos nach Gesetzen und unter bestimmten Bedingungen — entwicklungsmäßig zu ihrer Zeit auf, sind aber jedes für sich ein Neues, Unableitbares, und nur zu 'erklären', soweit wir ein der Entwicklung zugrunde liegendes potenzen-reiches Geistiges annehmen, das in ihnen sein eigenes Wesen, in dem Maße, als die Bedingungen von Organ- und Gehirn-entwicklung gegeben sind, immer reicher hervortut. Und so ist es mit dem Gefühle des Numinosen auch bewandt.

10. Der reinste Fall spontaner Erregung des Gefühles des Numinosen scheint uns aber der in Nr. 7 genannte zu sein. Er ist für die Entwicklung der Religion so besonders bedeutungsvoll, weil das religiöse Gefühl hier von vornherein sich nicht (nach Reizen der Gefühls-gesellung) auf irdische, diesseitige Dinge ablenken läßt, indem es sie fälschlich für numinos nimmt, sondern entweder rein Gefühl bleibt wie im 'panischen Schrecken', oder aber den numinosen Gegenstand selber erfindet (oder besser entdeckt), indem es seine eigenen dunklen Vorstellungs-keime auswickelt. Und gerade dieser Fall ist unserem Nachfühlen und unserem Eindringen noch einigermaßen zugänglich, und auch der Übergang vom bloßen Gefühl zu seiner Auswicklung und zur Setzung des numinosen Objektes. Wohl einem jeden, der lebendiges Gefühl besitzt, ist es passiert, daß ihm zu irgendeiner Zeit oder an irgendeinem Orte einmal richtig 'unheimlich' zumute war. Wer genaueren psychologischen Eindringens fähig ist, muß an solchem Gemütszustande folgendes bemerken: Erstens das der Art nach Besondere und Unableitbare dieses Gemüts-zustandes. Zweitens den sehr sonderbaren Umstand, daß die äußeren Veranlassungen dieses Gemüts-zustandes oft recht gering, ja oft so sind, daß

man sich kaum Rechenschaft über sie geben kann und daß sie häufig in gar keinem Verhältnisse stehen zu der Stärke des Eindruckes selber, ja, daß man hier oft kaum von 'Eindruck', höchstens von Anstoß und Veranlassung reden kann: so sehr geht das Gefühlserlebnis selber an Kraft und packender Gewalt hinaus über alles, was die jeweiligen Umstände von Zeit oder Ort selber an Eindrücklichem haben. Dieser Schauer, dieses Grauen brechen vielmehr aus Seelentiefen herauf, in die jene garnicht hinunter reichen, und auch die Kraft ihres Hervorbrechens überwiegt dem bloßen Anstoße von außen so sehr, daß das Hervorbrechen wenn nicht ganz so doch nahezu spontan ist. Damit ist aber drittens schon gesagt, daß bei diesem Vorgange eigentümliche, selbständige Vorstellungsgehalte, wenn auch völlig dunkler und keimhafter Art, müssen angeregt oder geweckt worden sein, die der eigentliche Grund der Gemütsbewegung des Erschauerns sind. Denn wenn solche nicht in irgendwelcher Art zuvor gegeben sind, können keine Gemütsbewegungen stattfinden. — Besagter Gemütszustand kann nun — viertens — rein 'Gefühl' bleiben und als solcher ablaufen, ohne seine dunklen gedanklichen Inhalte auszuwickeln. Faßt er sich als so unausgewickelter in Worte, so sind diese nur etwa ein Ausruf wie: 'Wie unheimlich!' oder 'Wie schauervoll ist diese Stätte.' Aber er kann sich auch auswickeln. Eine erste Auswicklung, wenn auch noch in bloß negativem Ausdrucke, ist es schon, sobald man etwa sagt: 'Hier ist es nicht richtig.' Und ein Übergang zu positivem Ausdrucke ist das englische: 'This place is *haunted*.' Hier tritt die dunkle Ideen-grundlage bereits deutlicher hervor und fängt an sich zu verdeutlichen als eine wenn auch ganz vage, fließende Vorstellung von einem jenseitigen Etwas, von einer Wesenheit, einem wirkenden Realen numinosen Charakters, das dann in noch weiterer Entwicklung sich als

ein numen loci, als ein Dämon, als ein El, als ein Baal oder sonstwie konkreter gestalten wird.

Jakob spricht in 1. Mos. 28, 17:

> Wie schauerlich ist diese Stätte!
> Ja, das ist der Wohnsitz Elohim's.

Dieser Vers ist religions-psychologisch höchst lehrreich, nämlich als ein deutliches Beispiel des soeben Gesagten. Der erste Satz des Verses gibt offenbar den Gemütseindruck selber, in seiner noch nicht durch Reflexion hindurchgegangenen Unmittelbarkeit, noch ohne alle Selbst-auswicklung und Selbstverdeutlichung des Gefühles. Er enthält nichts als den numinosen *Urschauer* selber. Und ein solcher Urschauer als noch ganz inexplicites Gefühl hat zweifellos in vielen Fällen hingereicht, um 'heilige Stätten' auszuzeichnen und zu Plätzen scheuer Verehrung, ja sich entwickelnder Kulte zu machen, auch ohne daß man notwendig dazu weiterging, diesen Eindruck des Schauervollen aufzulösen in die Vorstellung eines konkreten numen, das dort hause, ohne daß das numen ein nomen erhielt, oder ohne daß das nomen mehr ward als ein bloßes pronomen. Der zweite Satz Jakobs aber besagt dann nicht mehr das Urerlebnis selber, sondern seine reflektierte und konkrete Auswicklung und Deutung.

Auch der Ausdruck unserer Sprache: 'Es spukt hier' ist lehrreich. Dieser Ausdruck hat eigentlich noch garkein rechtes Subjekt, mindestens sagt er über das Es, was spukt, noch garnichts aus. Die konkreten Vorstellungen unserer Volksmythologie von 'Gespenst', 'Geist', Totengeist oder Seele liegen an sich noch garnicht darin. Der Satz ist vielmehr nur rein ein Ausdruck des Gefühles des Unheimlichen selber, das nur eben erst dazu ansetzt, in erster Andeutung die Vorstellung von einem numinosen Etwas überhaupt, von jenseitiger Wesenheit, aus sich selber zu entbinden. Es ist

bedauerlich, daß wir für 'spuken' kein edleres und allgemeineres Wort haben, und daß wir durch dasselbe sogleich in das Gebiet der 'abergläubischen', unreinen Auszweigungen des numinosen Gefühles abgelenkt werden[1]. Aber selbst so noch können wir die Verwandtschaft des Spuk-Gefühles mit jenen numinosen Elementar-erlebnissen nachfühlen, durch die einst einmal durch seherische Erfahrung 'schauervolle', 'heilige', vom numen besessene Stätten, diese Ausgangspunkte des örtlichen Kultus, die Geburtsstätten des dort verehrten El, ausgefunden wurden. Den Nachklang solcher Urerlebnisse haben wir eben in 1. Mose 28, 17 und auch in 2. Mose 3. Die Stätten, die Mose und Jakob hier auszeichnen, sind echte 'haunted places', Stätten, an denen 'es spukt', an denen 'es nicht richtig ist'. Nur daß dieses Gefühl von Spuken dann nicht den verarmten abgesunkenen Sinn unseres heutigen Gespenstergefühles hat, sondern noch den ganzen Reichtum der Potentialitäten und Entwicklungs-möglichkeiten des echten numinosen Urgefühles in sich trägt. Um einen Edel- und Fein-Spuk handelt es sich hier. Und unzweifelhaft hat auch heute noch das leichte Erschauern, das uns in der Stille und im Halbdunkel unserer eigenen heutigen Heiligtümer fassen

---

[1] Ein etwas künstliches Wort haben wir doch dafür: 'Es geistet hier', oder 'Wie es doch um diese Stätte geistert.' Solches 'Geistern' ist numinose Gegenwart, ohne niederer Spuk zu sein. Und zur Not dürften wir wagen, die Stelle Hab. 2, 20 zu übersetzen:

Jahveh geistet in seinem heiligen Tempel.
Es sei stille vor ihm alle Welt.

Das englische to haunt ist edler als unser 'spuken'. Man dürfte sagen:

Jahveh haunts his holy temple

ohne geradezu lästerlich zu sein. Ein solches 'Geisten' ist häufig das hebräische *schākan*. Und die Stelle Ps. 26, 8: 'den Ort, da deine Ehre wohnt', bringen wir uns wohl satter und echter zu Gefühl, wenn wir übertragen: 'die Stätte von deiner Majestät umgeistert'. — Die 'Schekīnā' ist recht eigentlich das 'Geistern' Jahvehs im Tempel von Jerusalem.

kann, eine letzte Verwandtschaft nicht nur mit dem, was Schiller nennt in dem Verse:

> Und in Poseidons Fichtenhain
> Tritt er mit frommem S c h a u d e r ein,

sondern auch mit ganz echten Spukgefühlen. Und das feine Frösteln, das jene Zustände begleiten kann, hat eine letzte Verwandtschaft mit der 'Gänsehaut', deren numinoses Wesen wir früher erwogen haben. Wenn der Animismus sich müht, den Dämon und den Gott gewaltsam aus 'Seelen' abzuleiten, so lenkt er den Blick auf eine falsche Stelle. Würde er behaupten, daß sie 'Spukdinger' seien, so würde er wenigstens auf der rechten Fährte sein.

Das beweisen zum Teil noch einzelne altertümliche Termini, die einst einmal auf den ursprünglichen Schauer des 'Edel-Spukes' gingen, und die darum später sowohl zu Bezeichnungen der allerniedersten Formen der 'Scheu' absinken, wie auch zu Bezeichnungen der allerhöchsten Formen der 'Scheu' aufsteigen konnten. Ein solcher Terminus ist das rätselhafte Wort 'asura' im Sanskrit. Asura ist das Schauervolle in dem Sinne, wie Jakob das Wort gebraucht; das 'Unheimliche'. Es ist später im Indischen ein technischer Ausdruck für das Spukhaft-Gespenstisch-Dämonische niederer Stufe. Aber es ist zugleich in uralter Zeit Beiname des erhabensten aller Götter des Rig-Veda, des unheimlich-hohen Varuna. Und im persischen 'Ahura-mazda' wird es der Name der einzigen ewigen Gottheit selbst[1].

---

[1] Solche Bedeutungswandel haben sich nicht nur im grauen Altertum vollzogen, sondern sind ganz entsprechend noch jüngst in unserer eigenen Sprache vorgekommen. 'Schauderhaft' bedeutet noch im 18. Jahrhundert durchaus das Geheimnisvoll-numinose überhaupt, auch im Sinne der ehrfürchtigen Scheu. Es heißt soviel wie unser heutiges 'Schauervoll'. Erst später sinkt es ab zur Bezeichnung des Verrucht-abscheulichen, des negativ-numinosen, und zugleich verflacht es sich, wird trivial, verliert nun überhaupt seinen numinosen Sinn und Klang und bezeichnet heute kaum noch etwas, wovor einem schaudert, sondern nur etwas, worüber man sich ärgert. 'Es ist schauderhaftes Wetter.'

Und ebenso der Terminus 'adbhuta'. Ein adbhuta erlebt man, wenn man 'in einem leeren Hause ist', so sagt eine alte Definition[1]. Es ist das Erlebnis unseres 'Gruselns', das auch uns in einem öden, leeren Hause überfällt. Aber adbhuta ist anderseits auch der Name für das ganz überweltliche Wunder und sein fascinans, ja für das ewige Brahman und sein Heil selber, für 'das Adbhutam, das alle Worte übersteigt'[2].

Was für asura und adbhuta gilt, gilt vielleicht auch für das griechische theós. Sein Stamm ist vielleicht derselbe wie der von ge-twās, das noch im Mitteldeutschen sich findet und Spuk und Gespenst heißt. Auch hier scheint ein ursprüngliches altes Wort für das Numinos-Unheimliche (für den 'Edel-spuk') einerseits zur Würde der Gottbezeichnung aufgestiegen, anderseits ins nur Gespenstische abgesunken zu sein. — Ja, selbst im Hebräischen ist die Entwicklung vielleicht einst ebenso gewesen. Denn der 'Geist', das Totengespenst des Samuel, das die Hexe von Endor für Saul heraufsteigen läßt (1. Sam. 28, 13) wird ebenso genannt wie die Gottheit selbst: Elohim.

11. Auf Grund unserer Annahme einer gefühlsmäßigen Ideengrundlage a priori finden wir endlich auch die Erklärung jener interessanten Vorkommnisse, auf die Andrew Lang[3] mit Recht das Augenmerk gerichtet hat. Zwar die

---

1 A-dbhuta heißt árrēton, das Unsägliche, das Unfaßliche. Es ist zunächst genau unser mysterium stupendum, während asura das tremendum ist.

2 Vgl. R. Otto, Dīpikā, S. 46. — Adbhuta (und āścarya) würde eine genaue Sanskrit-Übersetzung unseres 'numinos' sein, wenn es nicht längst, wie unser 'wunderbar', eine Menge von profanen Verflachungen in sich aufgenommen hätte. — Vgl. übrigens die Untersuchung über das Gefühl (rasa) des adbhuta im Unterschiede von dem des Schrecklichen, Heroischen, Furchtbaren und Ekelhaften bei Bharata Muni, in M. Lindenau, Beiträge zur altindischen Rasa-Lehre. Leipzig 1913.

3 Myth, Ritual and Religion², 1899. — The making of Religion², 1902. — Magic and Religion, 1901. — Vgl. auch: P. W. Schmidt, Grundlinien einer

Annahme des 'primitiven Monotheismus', diese Ausgeburt missionarischer Apologetik, die das zweite Kapitel der Bibel retten möchte aber dabei doch ein modernes Schämen fühlt vor dem Lustwandeln Jahvehs im Garten bei Abendkühle, stützen sie nicht. Wohl aber weisen sie auf Dinge hin, die vom Boden des Animismus, Panthelismus und anderer naturalistischer Begründungen der Religion aus rein rätselhaft bleiben und darum durch Gewalt-annahmen beseitigt werden. In zahlreichen Mythologien und Erzählungen barbarischer Völker nämlich finden sich Einschläge, die schlechthin über die Höhenlage ihrer sonstigen religiösen Riten und Gebräuche hinausgreifen: Vorstellungen von *Großgöttern,* auf die man sich in der Praxis oft garnicht oder fast garnicht bezieht, und denen doch, fast unfreiwillig, eine Würde zugestanden wird, die der aller anderen mythischen Gebilde überlegen ist und Anklänge an das Göttliche im höchsten Sinne haben kann. Daß solche Großgötter eine mythische Vergangenheit durchgemacht haben, ist bisweilen erkenntlich, bisweilen nicht. Bezeichnend für sie und rätselhaft ist ihr Hinausragen über das übrige Niveau. Wo theistische Predigt durch Mission herzugebracht wird, werden solche höchste Gottheiten leicht und oft als Gott wiedererkannt und bieten der missionarischen Predigt Anhalte. Und Bekehrte gestehen wohl hernach, daß man Gott wohl gekannt aber nicht geehrt habe. — Daß derartige Erscheinungen sich gelegentlich durch verschleppte, frühere Einflüsse höherer theistischer Religionen erklären, ist zwar richtig und wird bisweilen selbst noch durch den Namen, der für jene hohen Wesen vorkommt, erwiesen. Aber selbst in dieser Form ist die Erscheinung sehr seltsam. Was ver-

---

Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Wien 1910. In 'Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften' in Wien. Phil. hist. Klasse. Bd. 53.

anlaßt denn 'Wilde', in einem im übrigen ganz andersartigen Milieu barbarischen Aberglaubens solche 'verschleppten' Vorstellungen aufzunehmen und festzuhalten, wenn nicht im Gemüte dieser Wilden selber eine Disposition für sie wäre, die ihnen nicht erlaubt sie fahren zu lassen, die sie vielmehr nötigt, sich für sie mindestens bewahrend und weitergebend zu interessieren und sehr häufig für sie das Zeugnis im eigenen Gewissen zu fühlen und anzuerkennen! Anderseits aber ist die Verschleppungs-annahme vielen dieser Vorkommnisse gegenüber zweifellos unmöglich und kann nur mit Gewalt herangezogen werden. In diesen Fällen haben wir es dann klar mit vorauseilenden Vorahnungen und Vorwegnahmen zu tun, die unter dem Drucke einer stark wirkenden innervernünftigen Ideenanlage nicht überraschend sind, vielmehr als gelegentliche geradezu zu erwarten und natürlich sind, — so natürlich, wie etwa die hohen Leistungen der Zigeunermusik bei sonst niedrigem Kultur-milieu unter dem Drucke einer starken musikalischen Naturanlage, — die aber ohne diese als reine Rätsel stehen bleiben würden.

Die naturalistischen Psychologen übersehen oder unterdrücken hier und in anderen Fällen eine Tatsache, die doch mindestens psychologisch interessant wäre und die sie bei schärferer Selbstbeobachtung in sich selber bemerken könnten: nämlich das Selbstzeugnis im eigenen Gemüte für die religiösen Ideen, das allerdings wieder bei Naiven robuster ist als bei Entnaivisierten, das aber doch auch mancher Entnaivisierte in sich wiedererkennen würde, wenn er gelassen und objektiv sich etwa an seine eigene — Konfirmandenstunde erinnern wollte. Wofür das Gemüt aber 'Zeugnis' ablegt, das kann es unter günstigen Umständen auch in vorahnender Regung aus sich selber hervortreiben. — Die Primitiv-Monotheisten anderseits vernachlässigen diese

Tatsache ebenso sehr. Denn beruhten die berührten Vorkommnisse auf nichts anderem als auf geschichtlichen Überlieferungen und verdunkelten Erinnerungen an eine 'geschichtliche Uroffenbarung', so könnte es dieses Zeugnis von innen her mit diesem Momente eigenen Anerkennens ebensowenig geben.

*

Bemerkung zu Auflage 11.—13. Zu dem ganzen Kapitel 16 bitte ich, den inzwischen erschienenen Aufsatz von Alfred Vierkandt, Das Heilige in den primitiven Religionen, in der Zeitschrift: Die Dioskuren, 1922, S. 285 ff. zu vergleichen. Eine erfreulichere Bestätigung von seiten der Fachforschung konnte den Ausführungen dieses Kapitels nicht zuteil werden, als in dieser Untersuchung geschehen ist.

Bemerkung zu Auflage 14: Inzwischen ist erschienen J. W. Hauer, Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit, erster Band, Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen. Stuttgart 1923. Ich freue mich, in dem bedeutenden Werke dieses Indologen und Religionshistorikers eine weitere Bestätigung meiner Grund-anschauungen wiederzufinden, wie ich sie im obigen Kapitel und in 'Aufsätze' Nr. 25 vorgetragen habe.



NEUNZEHNTES KAPITEL

DIE MOMENTE DES 'ROHEN'

Unableitbarkeit und Apriorität gelten aber durchaus auch schon von jenen primitiven und '*rohen*' Erstlings-regungen der 'dämonischen Scheu', die am Anfange der Religionsgeschichte und der religions-geschichtlichen Entwicklung steht. Religion fängt mit sich selber an, und ist selber schon in ihren 'Vorstufen' des Mythischen und Dämonischen wirkend. Das Primitive, das 'Rohe' liegt hier nur in folgenden Umständen:

a) Es liegt in dem nur allmählich und nacheinander sich vollziehenden Auftauchen und Wachwerden der einzelnen Momente des Numinosen. Denn nur allmählich und an der Kette sehr langsam nacheinander einsetzender Reize rollt es seinen vollen Inhalt auseinander. Wo aber noch nicht das Ganze ist, da haben seine vereinzelt wach gewordenen Anfangs und Teil-momente von Natur etwas Bizarres, Unverständliches, ja oft Fratzenhaftes an sich. Das gilt im besonderen von dem religiösen Momente, das, wie es scheint, überhaupt das erste gewesen ist, das im menschlichen Gemütsleben wach wurde, von der dämonischen Scheu. Für sich und vereinzelt genommen muß es naturgemäß eher als ein Gegenteil von Religion denn als Religion selber aussehen. In der Vereinzelung von seinen Begleitmomenten scheint es eher einer fürchterlichen Autosuggestion, einer Art 'völker-psychologischen' Alpdruckes ähnlich, als einer Sache, die mit Religion zu tun hat; und nur Spukgebilde einer kranken, an einer Art Verfolgungswahn leidenden Elementar-fantasie scheinen die Wesen zu sein, auf die man sich hier bezieht. Man kann verstehen, daß manche

Forscher sich ernstlich einbilden konnten, daß die Religion einmal mit Teufelsdienst begonnen habe und daß der Teufel im Grunde älter sei als Gott. — An diesem stufenweis nacheinander Wachwerden der einzelnen Seiten und Momente des Numinosen liegt es auch, daß die Klassifikation der Religionen nach genus und spezies so schwer fällt und bei jedem, der sie unternimmt, immer anders ausfällt. Denn was hier eingeteilt werden soll, das verhält sich meist garnicht wie die unterschiedenen spezies im gleichen genus, also nach Gesichtspunkten einer analytischen Einheit, sondern wie Teilmomente einer synthetischen Einheit. Es ist, wie wenn ein großer Fisch anfinge erst nur mit Teilen von sich über der Wasserfläche sichtbar zu werden und wenn man nun versuchen wollte, die Rückenwölbung, die Schwanzspitze und das Wasserstrahlen aufspritzende Kopfstück nach spezies und genus zu klassifizieren statt das Wesensverständnis dieser Erscheinungen so zu finden, daß man sie an ihrem Orte und in ihrem Zusammenhange als gliedliche Teile eines Ganzen erkennt, welches man selber erst begriffen haben muß, ehe man seine Teile begreift.

b) Das 'Rohe' liegt weiter in dem nur erst Stoßweisen und Gelegentlichen der ersten Regung. Und sodann in ihrem Undeutlichen, das zugleich Veranlassung gibt zu falschen Verwechslungen und Vermischungen mit 'natürlichen' Gefühlen.

c) Es liegt sodann daran, daß die Bewertung nach dem Momente des Numinosen sich zunächst und ganz naturgemäß heftet an *innerweltliche* Gegenstände, Vorkommnisse oder Wesenheiten, die die Regungen des numinosen Gefühles 'veranlassen' und dann zugleich dieses auf sich selber ablenken. Vornehmlich in diesem Umstande wurzelt das, was man Naturdienst und Vergötterung von Naturgegen-

ständen genannt hat. Erst allmählich und unter dem Drucke des numinosen Gefühles selber werden solche Verbindungen dann mit der Zeit 'vergeistigt' oder schließlich gänzlich abgestoßen und der dunkle Gehalt des Gefühles, der auf überweltliche Wesenheit schlechthin geht, tritt dann erst selbständig und rein ins Licht.

d) Es liegt in der unbeherrschten, fanatisierenden, enthusiastischen Form, in der es zunächst das Gemüt packt und als religiöse Mania, als Besessenheit vom numen, als Taumel und Raserei auftritt.

e) Es liegt ganz wesentlich in den falschen Schematisierungen seiner selbst, in den Einbettungen in zwar Ähnliches, innerlich aber ihm nicht Zugehöriges, von dem oben Beispiele gegeben sind.

f) Es liegt endlich und zuhöchst an der noch fehlenden Rationalisierung, Versittlichung und Kultivierung, die erst allmählich hinzutritt.

Inhaltlich aber ist schon die erste Regung der dämonischen Scheu als Gefühles des 'Unheimlichen' ein Moment rein a priori. Es vergleicht sich in dieser Hinsicht dem ästhetischen Urteile und der Kategorie des Schönen. So völlig verschieden auch die Gemüts-erlebnisse sind, wann ein Gegenstand als 'schön' oder wann einer als 'grausig' erkannt wird: beide Fälle stimmen doch darin überein, daß ich dem Gegenstande ein Prädikat, nämlich ein Bedeutungs-prädikat beilege, das mir die Sinneserfahrung nicht gibt, auch garnicht geben kann, das ich vielmehr spontan aus eigenem Urteilen ihm beimesse. Anschaulich erfasse ich an dem Gegenstande allein seine sinnlichen Bestimmtheiten und seine räumliche Gestalt, nichts weiter. Daß ihm in diesen und um ihretwillen jene eigentliche Bedeutung zukomme, die ich mit 'schön' bezeichne, oder gar, daß es eine solche Bedeutung überhaupt gibt, können mir jene

Momente in keiner Weise sagen oder geben. Ich muß einen dunklen Begriff haben vom 'Schönen selbst', und noch dazu ein Prinzip der Unterordnung, nach dem ich es beilege, sonst ist auch das simpelste Erlebnis eines Schönen nicht möglich. Und diese Entsprechung geht noch weiter: Nämlich wie die Freude am Schönen zwar eine Analogie hat zur bloßen Lust am Angenehmen, zugleich aber in deutlicher qualitativer Verschiedenheit und Unableitbarkeit von ihr sich abhebt, ebenso ist das Verhältnis der spezifischen religiösen Scheu zur bloß natürlichen Furcht. —

* * *

Der Zustand des 'Rohen' wird überwunden, indem sich das Numen immer stärker und voller 'offenbart', das heißt dem Gemüte und Gefühl sich kund tut. Dazu gehört ganz wesentlich auch die in f) genannte Erfüllung mit rationalen Momenten, durch die es zugleich in den Bereich des Begreiflichen tritt. Dabei wahrt es aber doch nach seiten des numinosen alle genannten Momente irrationaler 'Unbegreiflichkeit' und verstärkt diese nur, jemehr es sich 'offenbart'. Denn, 'Sichoffenbaren' heißt durchaus nicht Übergehen in verstandesmäßige Begreiflichkeit. Es kann mir etwas im Tiefsten dem *Gefühle* bekannt, vertraut, beseligend oder erschütternd sein, wofür doch der *Verstand* jeden Begriff versagt. Man kann tief innerlich 'verstehen' ohne zu 'begreifen', zum Beispiel Musik. Was an der Musik begrifflich-begreiflich ist, ist nicht Musik selbst. Kennen und begriffliches Verstehen ist nicht dasselbe, ist sogar oft in ausschließendem Gegensatz zueinander. So bedeutet das geheimnisvolle, begrifflich unauflösliche Dunkel des numen nichts weniger als seine *Unbekanntheit.* Der Deus absconditus et incomprehensibilis war für Luther wahrlich kein deus ignotus. Er 'kannte' ihn nur zu gut mit allen Schrecken

und Schauern des verzagenden Gemütes. Und ebenso 'kennt' Paulus den 'Frieden' wohl, der doch in voller Unfaßlichkeit 'über aller Vernunft' ist.

'Gott kann man nicht begreifen und man fühlet ihn doch' — sagt Luther [1], und Plotin sagt ebenso: 'Wie sollen wir von ihm reden, wenn wir es nicht erfassen? Nun, wenn es unserer (begrifflichen) Erkenntnis entgeht, so braucht es uns darum doch nicht überhaupt zu entgehen. Wir erfassen es derart, daß wir zwar von ihm (ideogrammatisch) reden, es selbst aber nicht (adäquat) nennen können. Doch hindert uns nichts, es zu besitzen, wenn wir es auch nicht aussprechen können, ähnlich den Begeisterten und Entzückten, welche zwar wissen, daß sie etwas Höheres in sich tragen, ohne aber (in Begriffen) zu 'wissen', was es ist. Sie entnehmen aus dem, was sie in Erregung gebracht und zu Äußerungen veranlaßt hat, einen (Gefühls-)Eindruck von dem Erregenden selbst. So ähnlich ist auch unser Verhältnis zu dem Einen. Wenn wir uns zu ihm erheben mit Hilfe des reinen Geistes, so f ü h l e n wir usw. [2]. Und ein altes indisches Wort sagt:

na aham manye suveda iti
no na veda iti veda ca.

Nicht meine ich: 'Ich weiß Ihn wohl'. Doch meine ich auch nicht: 'Ich weiß ihn nicht' [3].



[1] Tischreden, Wei. 6, 6530.
[2] Kiefer, Plotin, Enneaden, Jena 1905, Bd. 1, S. 54.
[3] Kena Upanishad, 10.

ZWANZIGSTES KAPITEL

DAS HEILIGE ALS KATEGORIE A PRIORI

Zweiter Teil

1. So sind sowohl die rationalen wie die irrationalen Momente der komplexen Kategorie 'Heilig' Momente a priori. Und die letzteren sind es im selben Maße wie die ersteren. Religion geht nicht zu Lehen, weder beim Telos noch beim Ethos, und lebt nicht von Postulaten. Und auch das Irrationale in ihr hat seine eigenen selbständigen Wurzeln in den verborgenen Tiefen des Geistes selber.

Dasselbe gilt aber endlich drittens auch von der *Verbindung* der Momente des Rationalen und Irrationalen in der Religion, von der inneren Notwendigkeit ihres Zusammengehörens. Religions-geschichten berichten wohl mit einer gewissen Selbstverständlichkeit das allmähliche Ineinandertreten dieser Momente, den Vorgang der 'Versittlichung des Göttlichen'. Und in der Tat ist dieser Vorgang dem Gefühle etwas 'selbstverständliches', dessen innere Notwendigkeit ihm selber einleuchtet. Aber das innerlich Einleuchtende dieses Vorganges ist eben selber ein Problem, das wir garnicht lösen können, ohne die Annahme einer dunklen 'synthetischen Erkenntnis a priori' von der wesensnotwendigen Zusammengehörigkeit dieser Momente. Denn logisch notwendig ist sie ja keineswegs. Wie sollte aus dem noch 'rohen' halbdämonischen Wesen eines Mondgottes oder Sonnengottes oder aus dem eines spukhaften Lokalnumen logisch folgen, daß es ein Schützer der Eide, der Wahrhaftigkeit, der Gültigkeit von Verträgen, der Gastlichkeit, der Heiligkeit der Ehe, der Stammes- und Sippenpflichten

ferner ein Glück und Unglück verwaltender, die Anliegen des Stammes teilender, sein Wohl versorgender, sein Geschick und seine Geschichte lenkender Gott wird? Woher diese überraschendste Tatsache der Religions-geschichte, daß Wesen, die, wie es scheint, ursprünglich aus Grauen und Schrecken geboren sind, *Götter* werden: Wesen, zu denen man betet, denen man Leid und Glück vertraut, in denen man Ursprung und Sanktion von Sitte, Gesetz, Recht und Rechtskanon erblickt, und dieses alles immer so, daß, wo solche Ideen einmal wachgeworden sind, es immer zugleich als einfachste, einleuchtendste Selbstverständlichkeit verstanden wird, das dem so ist. Sokrates sagt in Plato's Staat, Buch 2, am Schlusse:

> Denn Gott ist einfach, ist wahr in Tat und Wort,
> Er verwandelt sich nicht und betrügt niemanden.

Und Adeimantos antwortet ihm:

> Jetzt, wo du es aussprichst, wird es auch mir ganz klar.

An dieser Stelle ist nicht die Höhe und Lauterkeit des Gottesbegriffes, auch nicht die hohe Rationalisierung und Versittlichung desselben, die hier ausgesprochen wird, das Belangreichste, sondern bei Sokrates das scheinbar 'Dogmatische' seines Ausspruches, denn er gibt sich nicht auch nur die Spur von Mühe für eine Begründung seines Satzes, und bei Adeimantos das naiv überraschte und doch völlig zuversichtliche Zugeständnis einer ihm neuen Sache. Und zwar im Sinne einer Überführung. Er glaubt dem Sokrates nicht, sondern er sieht ein. Das aber ist das Kennzeichen aller Erkenntnisse a priori, nämlich, daß sie mit der Gewißheit eigener Einsicht in die Wahrheit einer Behauptung auftreten dann, wenn die Behauptung selber klar ausgesprochen und verstanden ist. Und was sich hier zwischen Sokrates und Adeimantos abspielte, hat sich in der Religions-geschichte immer wiederholt. Auch

Amos, als er Jahveh als den Gott des unbeugsamen und des allgemeinen Rechts schlechthin verkündet, sagt etwas Neues, und doch etwas, das er weder beweist noch für das er sich auf Autoritäten beruft. Er appelliert an Urteile a priori, nämlich an das religiöse Gewissen selber. Und dieses zeugt tatsächlich. Auch Luther kennt und behauptet eine solche Erkenntnis a priori des Göttlichen wohl. Zwar gewöhnlich leitet ihn sein Grimm auf die Hure Vernunft zu gegenteiligen Äußerungen:

> Das ist eine Erkenntnis a posteriore, da man Gott von außen ansiehet, an seinen Werken und Regiment, wie man ein Schloß oder Haus auswendig ansiehet und dabei spüret den Herrn oder Hauswirt. Aber a priori von inwendigher hat keine menschliche Weisheit noch nie ersehen können, was und wie doch Gott sei in ihm selbst oder in seinem innerlichen Wesen, kann auch niemand etwas davon wissen noch reden, denn welchen es offenbaret ist durch den heiligen Geist[1].

(Er übersieht hier, daß man den 'Hauswirt' a priori hinzu-'spüret' oder garnicht.) Aber an anderen Stellen gesteht er doch selber der allgemeinen menschlichen Vernunft sehr viel zu an Erkenntnissen gerade von dem, was Gott 'in ihm selbst oder in seinem eigentlichen Wesen sei':

> Atque ipsamet ratio naturalis cogitur eam concedere proprio suo iudicio convicta, etiamsi nulla esset scriptura. Omnes enim homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scriptam et agnoscunt eam ac probatam, licet inviti, cum audiant eam tractari: primo, Deum esse omnipotentem .. deinde, ipsum omnia nosse et praescire, neque errare neque falli posse. Istis duobus corde et sensu concessis . . .[2].

An dieser Angabe ist interessant das *proprio suo iudicio convicta,* denn das unterscheidet Erkenntnisse von bloß 'angeborenen Ideen' oder von supranatural eingehauchten Vorstellungen, die beide eben nur 'Gedanken' aber nicht 'Überzeugungen ex proprio iudicio' hervorbringen

[1] Erl. Ausg. 9, 2. [2] Wei. 18, 719.

können. Und anderseits das 'cum *audiant* eam tractari', das genau dem Erlebnisse des Adeimantos entspricht: 'Jetzt wo du es *aussprichst,* wird es auch mir ganz klar'[1]. Und in den Tischreden sagt er:

Omnium hominum mentibus impressa est divinitus notitia Dei. Quod sit Deus, omnes homines sine ulla artium et disciplinarum cognitione solā naturā duce sciunt, et omnium hominum mentibus hoc divinitus impressum est. Nulla unquam fuit tam fera gens et immanis, quae non crediderit, esse divinitatem quandam, quae omnia creavit. Itaque Paulus inquit: Invisibilia Dei a creaturā mundi per ea, quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, sempiterna ejus virtus et divinitas. Quare omnes ethnici sciverunt esse Deum, quantumvis fuerunt Epicurei, quantumvis contenderunt, non esse Deum. Non in eo, quod negant esse Deum, simul confessi sunt esse Deum? Nemo enim negare id potest, quod nescit... Quare, etsi quidam per omnem vitam in maximis versati sunt flagitiis et sceleribus et non aliter omnino vixerunt, ac si nullus esset Deus, tamen nunquam conscientiam ex animis potuerunt eicere testantem et affirmantem, quod sit Deus. Et quamvis illa conscientia pravis et perversis opinionibus ad tempus oppressa fuit, redit tamen et convincit eos in extremo vitae spiritu[2].

Es ist die gleiche Erfahrung, die oft genug von Missionaren gemacht wird. Wo einmal die Ideen der Einheit und der Güte des Göttlichen ausgesprochen und verstanden sind, da haften sie oft erstaunlich schnell, wenn in den Hörern überhaupt religiöses Gefühl vorhanden ist. Häufig wird von diesen dann die eigene bisherige religiöse Tradition in diesem Sinne adaptiert. Oder wo man sich doch der neuen

---

[1] Das Lehrreichste in dieser Hinsicht sind bei Luther die Stellen vom 'Glauben', wo dieser beschrieben wird als ein eigentümliches Erkenntnis-Vermögen für das Erfassen der göttlichen Wahrheit und als solches den 'natürlichen' Verstandeskräften entgegengesetzt wird wie sonst der 'Geist'. Der 'Glaube', ist hier gleich der synteresis der Erkenntnistheorie der Mystiker und dem 'inwendigen Lehrer' Augustins, die beide zwar 'über der Vernunft' aber doch ein A priori in uns selber sind.

[2] Wei. 5, 5820.

Lehre sträubt, geschieht es oft mit bemerklichem Drucke des eigenen Gewissens. Mir sind solche Erfahrungen bekannt geworden von Missionaren unter Tibetern und unter afrikanischen Negern. Es würde bedeutsam sein, dergleichen Erfahrungen zu sammeln, sowohl hinsichtlich der Frage überhaupt wie besonders hinsichtlich der Erkenntnis a priori von der inneren wesentlichen Zusammengehörigkeit der rationalen Momente der Gottesidee mit ihren irrationalen. Die Religions-geschichte selber ist für diese ein fast einmütiges Zeugnis. Denn wie mangelhaft auch die Versittlichung der numina auf ihren verschiedenen 'wilden' Gebieten gewesen sein mag, Spuren davon finden sich überall. Und wo die Religion aus ihrer ersten Roheit herausgetreten und zu höherer Religion aufgestiegen ist, hat dieser Vorgang der Verschmelzung allenthalben mit entschiedenster Mächtigkeit eingesetzt und sich fortgesetzt. Und das ist um so beachtenswerter, wenn man bedenkt, von wie verschiedenen Daten die Fantasiebildung von Göttergestalten ausgegangen und unter welchen Verschiedenheiten der Rasse, der Naturanlage, der gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse ihre Entwicklung vor sich gegangen ist. Alles das weist auf Momente a priori hin, die im menschlichen Geiste allgemein und notwendig liegen, und zwar auf die, die wir in unserem eigenen religiösen Gewissen unmittelbar wiederfinden, wenn auch wir wie Adeimantos völlig naiv und spontan als etwas Selbstverständlichem, von uns selber E i n g e s e h e n e m, dem Worte des Sokrates beipflichten: 'Gott ist einfach, ist wahr in Tat und Wort.'

2. Indem die rationalen Momente mit den irrationalen nach Prinzipien a priori in der religionsgeschichtlichen Entwicklung zusammentreten, schematisieren jene diese. Das gilt allgemein von dem Verhältnisse der rationalen Seite des

Heiligen überhaupt zu seiner irrationalen überhaupt, aber dann noch im Einzelnen von den einzelnen Teilmomenten der beiden Seiten.

a) Das tremendum, das abdrängende Moment des Numinosen, schematisiert sich durch die rationalen Ideen von Gerechtigkeit, sittlichem Willen und Ausschließung des Widersittlichen und wird, so schematisiert, der heilige 'Zorn Gottes', den Schrift und christliche Predigt verkündigen. Das fascinans, das zusichreißende Moment des Numinosen, schematisiert sich durch Güte, Erbarmen, Liebe, und wird, so schematisiert, zu dem satten Inbegriffe der 'Gnade', die zum heiligen Zorn in die Kontrast-harmonie tritt und die wie dieser, durch den numinosen Einschlag, mystische Färbung hat.

b) Das Moment des mirum aber schematisiert sich durch die Absolutheit aller rationalen Prädikate der Gottheit und in der Theologie durch die mit der Gottesidee überall sich verbindende Absolutheits-spekulation. Die Entsprechung zwischen diesen beiden Momenten wird hier dem ersten Hinblick wahrscheinlich nicht so unmittelbar einleuchtend sein wie in den Fällen unter a). Aber auch sie ist eine sehr genaue. Gottes rationale Prädikate unterscheiden sich von gleichen Prädikaten des geschaffenen Geistes dadurch, daß sie nicht wie diese relative, sondern absolute Prädikate sind, also nicht nach dem Inhalt, sondern nach der Form. Des Menschen Liebe ist relativ, ist gradweis, und ebenso sein Erkennen, sein Gutsein. Gottes Liebe und Erkennen aber und was sonst von ihm in Begriffen ausgesagt werden kann, hat bei gleichem Inhalte die andere Form der Absolutheit. Durch dieses Form-element der Prädikate, bei gleichem Gehalt, sind sie als göttliche ausgezeichnet. Ein Form-element aber ist auch das Mysteriosum als solches. Es ist, wie wir auf Seite 43 sahen, die

Form an dem 'Ganz andern'. Und zu dieser klaren Entsprechung beider kommt noch eine weitere Entsprechung. Unsere Fassungskraft faßt nur das Relative. Das ihm entgegengesetzte Absolute können wir zwar denken, aber nicht ausdenken. Es unterliegt unserm Begriffsvermögen, aber es überschreitet die Grenzen unserer Fassungskraft. Dadurch ist es selber noch nicht ein echtes Mysteriöses selber, wie schon auf Seite 35 ausgeführt wurde, wohl aber ein echtes Schema des Mysteriösen. Das Absolute ist *unerfaßlich*, das Mysteriöse *unfaßlich*. Das Absolute ist das, was die Grenzen der Fassungskraft übersteigt, nicht durch seine Qualität selbst, denn die ist uns wohl vertraut, sondern durch die Form der Qualität. Das Mysteriöse aber ist das, was alle Gedenkbarkeit überhaupt übersteigt und durch Form, Qualität und Wesen das 'Ganz andere' ist. — So ist auch in bezug auf das Moment des Mysteriosum im Numinosen die Entsprechung seines Schema eine sehr genaue und wohl zu entwickelnde. —

Daß in einer Religion die irrationalen Momente immer wach und lebendig bleiben, bewahrt sie davor, Rationalismus zu werden. Daß sie sich reich mit rationalen Momenten sättige, bewahrt sie davor, in Fanatismus oder Mystizismus zu sinken oder darin zu beharren, befähigt sie erst zu Qualitäts-, Kultur- und Menschheits-religion. Daß beide Momente vorhanden sind und in gesunder und vollkommener Harmonie stehen, ist wieder ein Maßstab, woran die Überlegenheit einer Religion gemessen werden kann, und zwar als an einem eigentlich religiösen Maßstabe. Auch nach diesem Maßstabe ist das Christentum die schlechthin überlegene über ihre Schwester-religionen auf der Erde. Auf tief-irrationalem Grunde erhebt sich der lichte Bau seiner lauteren und klaren Begriffe, Gefühle und Erlebnisse. Das Irrationale ist nur sein Grund und Rand und Einschlag, wahrt

ihm dadurch stets seine mystische Tiefe und gibt der 'Religion' in ihr die schweren Töne und Schlagschatten der Mystik, ohne daß in ihr Religion zur Mystik selber ausschlägt und auswuchert. Und so formt sich das Christentum im gesunden Verhältnisse seiner Momente zu der Gestalt des Klassischen und Adligen, die dem Gefühle sich nur um so lebhafter bezeugt, jemehr man es ehrlich und unbefangen hineinbezieht in die Religions-vergleichung und erkennt, daß in ihm auf besondere — und überlegene — Weise ein Moment menschlichen Geisteslebens zur Reife gekommen ist, das doch auch anderswo seine Analogien hat.



EINUNDZWANZIGSTES KAPITEL

DAS HEILIGE IN DER ERSCHEINUNG

Es ist zweierlei, an ein Übersinnliches nur glauben oder es auch erleben, vom Heiligen Ideen haben oder es als ein Wirkendes, Waltendes, wirkend in Erscheinung Tretendes auch gewahr werden und vernehmen. Daß auch das zweite möglich sei, daß nicht nur die innere Stimme, das religiöse Gewissen, der leise raunende Geist im Herzen, das Gefühl, die Ahnung und Sehnsucht von ihm zeuge, sondern daß man ihm begegnen könne in besonderen Vorkommnissen, Begebenheiten, Personen, Tat-erweisungen der Selbstoffenbarung, daß es neben innerer Offenbarung aus dem Geiste eine äußere Offenbarung des Göttlichen gebe, ist eine Grundüberzeugung aller Religionen und der Religion selbst. Solche Tat-erweisungen, solche Erscheinungen des Heiligen in spürbarer Selbstoffenbarung nennt die Sprache der Religion 'Zeichen'. Als Zeichen hat von der Zeit der primitivsten Religion an immer alles das gegolten, was imstande war, das Gefühl des Heiligen im Menschen zu reizen zur Regung, es zu erregen und zum Ausbruch zu bringen, alle jene Momente und Umstände, von denen oben die Rede war: das Fürchterliche, das Erhabene, das Übermächtige, das Auffallend-Frappierende, und ganz besonders das Unverstanden-Geheimnisvolle, das zum portentum und miraculum ward. Alle diese Umstände aber, so sahen wir, waren nicht Zeichen im echten Sinne sondern nur Gelegenheits-ursachen für das religiöse Gefühl, sich aus sich selbst zu regen. Und das Verursachende lag in einem Momente bloßer Ähnlichkeit aller dieser Umstände zum Heiligen. Daß sie als wirkliche Erscheinungen des Heiligen selber gedeutet wurden

war eine Verwechslung der Kategorie des Heiligen mit etwas ihr nur äußerlich Entsprechendem, war aber noch nicht eine echte 'Anamnesis', eine echte Wiedererkenntnis des Heiligen selber in seiner Erscheinung. Darum werden sie auf Stufen hoher Entwicklung und reinen religiösen Urteilens auch wieder abgestoßen und ganz oder teilweis als unzulänglich oder als direkt unwürdig ausgeschieden. — Es gibt hierzu einen genau parallelen Vorgang auf einem anderen Gebiete des Beurteilens, nämlich auf dem Gebiete des Geschmackes. Auch im rohen Geschmack regt sich schon ein Gefühl oder Vorgefühl des Schönen, das aus einem schon a priori besessenen dunklen Begriff desselben kommen muß, denn sonst könnte es überhaupt nicht stattfinden. Der noch rohe Geschmack nun wendet den dunklen Begriff des Schönen zunächst gleichfalls nur erst in 'Verwechslung' aber noch nicht aus echter, richtiger Anamnesis an, indem er Dinge für schön hält, die es garnicht sind. Das Prinzip der — noch falschen — Anwendung aber sind auch hier gewisse Momente des fälschlich als schön beurteilten Dinges, die nähere oder fernere Analogien bilden zum Schönen selbst. Ist der Geschmack dann gebildet worden, so stößt er später auch hier das dem Schönen bloß Analoge aber nicht selber Schöne mit kräftiger Abneigung ab und wird fähig, richtig zu sehen und zu urteilen, das heißt dasjenige Äußerliche als schön zu erkennen, woran eben das *wirklich* 'erscheint', wovon er innerlich eine Idee, nämlich einen Maßstab hat.

Das Vermögen der Divination

Das etwaige Vermögen, das Heilige in der Erscheinung *echt* zu erkennen und anzuerkennen, wollen wir *Divination* nennen. Gibt es eine solche, und welcher Art ist sie?

Für die supranaturalistische Theorie liegt die Sache ein-

fach genug. Hier besteht die Divination darin, daß man auf einen Vorgang stößt, der nicht 'natürlich', das heißt der nicht nach Naturgesetzen erklärt werden kann. Da er nun doch stattfindet, ohne eine Ursache aber nicht stattfinden kann und eine natürliche nicht hat, so, sagt man, muß er eine übernatürliche haben. — Diese Theorie der Divination und des 'Zeichens' ist echte Theorie in massiven Begriffen, als strenger und auch streng gemeinter Beweis. Sie ist massiv rationalistisch. Und der Verstand, das Reflexionsvermögen in Begriffen und Beweisen, wird hier als Divinations-vermögen in Anspruch genommen. Das Überweltliche wird bewiesen, so steif und strikt, wie man aus Daten sonstwie logisch beweist.

Gegen diese Auffassung noch umständlich ins Feld zu führen, daß wir überhaupt nicht die Möglichkeit besitzen, festzustellen, daß ein Vorgang nicht aus natürlichen Ursachen hervorging, das heißt gegen die Naturgesetze war, ist fast überflüssig. Das religiöse Gefühl selber empört sich gegen diese Versteifung und Materialisierung des Zartesten, was es in der Religion gibt: des Gottbegegnens und -findens selber. Denn wenn irgendwo der Zwang durch Beweise, die Verwechslung mit logischem oder juridischem Verfahren ausgeschlossen ist, wenn irgendwo Freiheit, Anerkennen und inniges Zugestehen ist aus freiester Regung inwendigster Tiefe, ohne Theorie und Begriff, so ist es da, wo ein Mensch in eigenem oder fremdem Geschehen, in Natur oder Geschichte, des waltenden Heiligen inne wird. Nicht 'Naturwissenschaft' oder 'Metafysik' sondern das gereifte religiöse Gefühl selber stößt solche Massivitäten von sich, die, aus Rationalismus geboren, Rationalismus zeugen und echte Divination nicht nur hemmen sondern sie als Schwärmerei, Mystizismus oder Romantik verdächtigen. Mit Naturgesetz und Beziehung oder Nichtbeziehung darauf hat echte

Divination überhaupt nichts zu tun. Sie fragt garnicht nach dem Zustandekommen eines Vorkommnisses, sei es Ereignis, Person oder Sache, sondern nach seiner Bedeutung, nämlich nach der Bedeutung, ein 'Zeichen' des Heiligen zu sein.

Das Vermögen der Divination verbirgt sich in der erbaulichen und in der dogmatischen Sprache unter dem schönen Namen des testimonium spiritus sancti internum (das hier begrenzt wird auf die Anerkennung der Schrift als des Heiligen). Dieser Name ist auch der allein richtige und der keineswegs nur bildlich richtige, wenn man die Fähigkeit zur Divination selber durch Divination auffaßt und beurteilt, das heißt nach religiösen Ideen der ewigen Wahrheit selber. Im einfach seelenkundlichen Ausdrucke aber reden wir hier von einem 'Vermögen' und haben dieses psychologisch zu erörtern.

Als solches nun ist es theologischerseits entdeckt und gegen Supranaturalismus und Rationalismus zum Verständnis gebracht worden von Schleiermacher in seinen 'Reden über die Religion' im Jahre 1799, von Jakob Friedrich Fries in seiner Lehre von der 'Ahndung', und von Schleiermachers Kollegen und Fries' Schüler de Wette mit besonderer Hinsicht auf die Divination des Göttlichen in der Geschichte als 'Ahndung der göttlichen Weltregierung'. In meiner Ausgabe: 'Fr. Schleiermacher: Über die Religion; Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern[1], habe ich am Schlusse auf Seite XVII ff. Schleiermachers Entdeckung ausführlicher erörtert und in meinem Buche: 'Kantisch-Fries'sche Religionsfilosofie und ihre Anwendung auf die Theologie'[2] habe ich die genauere Fassung der Lehre von der 'Ahndung', so wie sie sich bei Fries und de Wette

[1] In vierter Auflage, Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht 1920.
[2] Tübingen, J. C. B. Mohr, 1909.

findet, wiedergegeben. Für die weitere Ausführung verweise ich darum auf diese beiden Schriften. Hier fasse ich nur kurz zur Charakteristik dieser Lehre folgende Momente zusammen.

Was Schleiermacher vorschwebt, ist recht eigentlich das Vermögen der sich versenkenden Kontemplation gegenüber dem großen Gesamtleben und der Wirklichkeit in Natur und Geschichte. Wo ein Gemüt sich hingebend und vertiefend sich den Eindrücken des 'Universums' öffnet, wird es fähig, so lehrt er, *Anschauungen* und *Gefühle* zu erleben von etwas, das gleichsam ein eigentümlicher, 'freier' Überschuß an der empirischen Wirklichkeit ist, ein Überschuß, der nicht erfaßt wird von dem *theoretischen Erkennen* der Welt und der Weltzusammenhänge, so wie es in der Wissenschaft sich gestaltet, der aber doch der *Intuition* höchst real greifbar und erlebbar ist und selber sich formt in einzelnen Intuitionen, die Schleiermacher selber 'Anschauungen' nennt. Sie gestalten sich auch zu bestimmten, formulierbaren Aussagen und Sätzen, die Ähnlichkeit haben zu theoretischen Aussagen, unterscheiden sich aber von diesen deutlich durch das Freie, rein Gefühlsmäßige ihres Charakters. Sie sind selber nur mehr tastend, deutend und analogisch, nicht verwendbar als 'Lehraussagen' im strengen Sinne und weder systematisierbar noch als Obersätze zu theoretischen Ableitungen brauchbar. Sie sind analogischer, nicht adäquater Natur, in dieser Einschränkung aber doch zweifellos wahrer Natur, und müßten trotz Schleiermachers Sträuben gegen diesen Ausdruck, doch selber als 'Erkenntnisse' bezeichnet werden, allerdings als Erkenntnisse intuitiv-gefühlsmäßiger, nicht reflektionsmäßiger Art. Ihr Inhalt aber ist, daß in und am Zeitlichen ein durchschauendes Ewiges, in und am Empirischen ein überempirischer Grund und Sinn der Dinge aufgefaßt wird. Anmutungen sind

sie eines Geheimnisvoll-Ahndereichen. Und es ist bezeichnend, daß Schleiermacher selber gelegentlich statt seiner Hauptbegriffe von Anschauung und Gefühl auch den Ausdruck des 'Ahndens' mit verwendet und ausdrücklich die profetische Divination und die Erkenntnis des 'Wunders' im religiösen Sinne, nämlich 'des Zeichens', mit heranzieht.

Versucht er, in Erörterungen für das Gefühl seinen Gegenstand durch Beispiele zu verdeutlichen, so kommt er meistens zu Eindrücken eines höheren Telos, einer letzten geheimnisvollen Welten-Zweckmäßigkeit, von der uns ein Ahnen aufgehe. In dieser Hinsicht stimmt er ganz überein mit den Ausführungen von Fries, der das Ahndungs-vermögen geradezu als ein Vermögen der Divination der 'objektiven Teleologie der Welt' bestimmt. Und de Wette tut dieses dann noch entschiedener. Aber dieses rationale Moment ist bei Schleiermacher doch deutlich eingebettet in einen Grund von ewigem Geheimnis, vom Irrationalen des Weltengrundes. Das zeigt sich in seinen immer nur tastenden, niemals sich ganz genügenden Selbstausdeutungen des Erlebnisses. Und besonders kräftig regt es sich, wenn auch Schleiermacher, gegenüber der Natur, solche Eindrücke weniger durch die rationale, verständige und nach Ideen des Zweckes deutbare Allgemein-Gesetzlichkeit der Welt erlebt als vielmehr durch das, was uns als rätselvolle 'Ausnahme' derselben erscheint und dadurch auf einen Sinn und Wert der Sache deutet, der sich unserem Verstehen entzieht[1].

Eine verständig-dialektische Auseinandersetzung und Rechtfertigung solcher Intuition ist dann garnicht möglich, ja darf nicht einmal statthaben, da sie ihr eigenstes Wesen aufheben würde. Sie hat vielmehr die deutlichste Entsprache

[1] Vgl. an angegebenem Orte S. 53 d.

zu ästhetischen Urteilen. Und das Urteilsvermögen, das Schleiermacher hier voraussetzt, gehört offenbar zu der 'Urteilskraft', die Kant in seiner dritten Kritik analysiert. Kant setzt sie als ästhetische Urteilskraft der logischen Urteilskraft entgegen. Doch darf man daraus nicht folgern, daß die durch sie gefällten Urteile dem Inhalte nach Urteile des 'Geschmackes' wären. Auch Kants Unterscheidung ist zunächst und allgemein nicht so gemeint, als ob das Vermögen des ästhetischen Urteilens ein Urteilen über 'ästhetische' Dinge in dem besonderen Sinne unserer Ästhetik seien. Er hebt mit diesem Prädikate zunächst nur ganz allgemein vom Vermögen des Verstandes, des diskursiven begrifflichen Denkens, Folgerns und Schließens das Vermögen des gefühlsmäßigen Urteilens überhaupt ab und bezeichnet eben als dessen Eigenart, daß es im Unterschiede vom logischen sich nicht vollziehe nach verständig klaren sondern nach 'dunklen' Prinzipien, die nicht in Obersätzen auswickelbar sondern nur 'gefühlt' sind. Er verwendet für solche dunklen Prinzipien der Urteile aus reinem Gefühl gelegentlich wohl auch die Bezeichnung der 'unausgewickelten Begriffe' und meint hiermit ganz dasselbe wie der Dichter mit den Worten:

> 'Du weckest der dunklen Gefühle Gewalt,
> 'Die im Herzen wunderbar schliefen.

oder

> 'Was von Menschen nicht gewußt
> 'Oder nicht bedacht
> 'Durch das Labyrinth der Brust
> 'Wandelt bei der Nacht.

Anderseits aber gleichen solche Urteile aus reiner Kontemplation und Gefühl den Urteilen des Geschmackes wieder darin, daß sie durchaus auch den Anspruch erheben, objektiv gültig zu sein, und daß man auch in ihnen zur Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit kommen kann. Das

scheinbar Subjektive, rein Individuelle des Geschmacksurteiles, das in der Maxime: 'De gustibus non disputandum' ausgesprochen ist, besteht ja nur dadurch, daß sich Stufen verschiedener Ausbildung und Reife des Geschmackes miteinander vergleichen, dann streiten und unter sich nicht eins werden können. In dem Maße aber, als der Geschmack reift und sich übt, wächst auch hier die Einstimmigkeit des Geschmacksurteiles. Ja, es ergibt sich auch hier die Möglichkeit der Erörterung, der Belehrung, des immer richtigeren Einsehens, der Überzeugung und Überführung. Und ebenso ist es bei den Urteilen aus Kontemplation. Wo diese selber sich vertieft, verinnerlicht, mit Kunst geübt wird und auf echter Begabung dafür ruht, kann 'erörtert' werden, kann man 'zu Gefühl bringen', was und wie man selber fühlt, kann man sich bilden im Sinne des echten und wahren Fühlens und andere dazu leiten. Und das ist auf diesem Gebiete das Entsprechende zu Räsonnement und Überzeugung auf dem Gebiete des logischen Überführens.

An zwei Mängeln leidet Schleiermachers große Entdeckung. Einerseits daran, daß er unbesehens und naiv dieses Vermögen der Divination als ein allgemeines voraussetzt. Es ist nicht einmal in dem Sinne allgemein, daß es notwendig bei jedem religiös Überzeugten vorausgesetzt werden könnte. Zwar hat Schleiermacher damit ganz recht, daß er es zu den Vermögen des vernünftigen Geistes überhaupt rechnet, ja es geradezu als dessen Tiefstes und Eigentümlichstes ansieht. Und in diesem Sinne ist es auch als ein 'allgemeinmenschliches' Moment zu benennen, da wir Mensch durch 'vernünftigen Geist' definieren. Aber was allgemein-menschlich ist, wird keineswegs allgemein und von jedem Menschen in actu besessen, sondern kommt sehr häufig nur in Form vorzüglicher Begabung und Ausstattung Einzelner, Begnadeter

zutage. Und in seiner Ausführung über das Wesen und die Aufgabe 'der Mittler' in seiner ersten Rede [1] deutet Schleiermacher diesen richtigen Verhalt der Sache selber vortrefflich an. (Diese Stelle enthält geradezu eine, wenn auch reichlich romantisch und absurd metafysisch gestaltete Theorie der Profetie und der profetischen Berufsbegabung.) Nur divinatorische Naturen haben dieses Vermögen der Divination in actu und nicht der Mensch überhaupt, wie der Rationalismus meint, oder die indifferenzierte Masse gleichartiger Subjekte in Wechselwirkung, wie es die moderne Völkerpsychologie sich denkt, sind Empfänger und Träger der Eindrücke des Überweltlichen [2].

Es ist fraglich, ob Schleiermacher, trotz seiner Entdeckung der Divination, selber eine eigentlich divinatorische Natur gewesen ist, obwohl er das in seiner ersten Rede von sich behauptet. Ein anderer Mann seiner Zeit war ihm jedenfalls in dieser Gabe entschieden überlegen. Das ist Goethe. In Goethes Leben spielt die lebendig geübte Divination eine bedeutende Rolle, und ihr seltsamer Ausdruck ist seine Meinung vom *Dämonischen*, die er mit solchem Nachdrucke in 'Dichtung und Wahrheit', Buch 20 [3], und in seinen Gesprächen mit Eckermann vorträgt. Prüfen wir sie kurz. — Das Eigenste seiner Vorstellung vom Dämonischen ist, daß sie über allen 'Begriff', über 'Verstand und Vernunft' hinaus-

---

[1] Vgl. 'Reden über die Religion', in meiner Ausgabe [4], S. 3.

[2] Und das gilt zweifellos schon von den untersten Stufen erster primitiver Regung der 'religiösen Scheu' und ihrer vorstellungsmäßigen Erzeugnisse. Sie abzuleiten aus einer ursprünglichen, gemeinschaftlich arbeitenden Gruppen- und Massen-Fantasie, ist selber Fantasie, und diese bringt zum Teil Ergebnisse hervor, die an Drolligkeit und Bizarrerie von denen jener sich wenig unterscheiden.

[3] Vgl. Ausgabe von Goethes 'Sämtliche Werke', Cotta, Bd. 25, S. 124 ff. Und Eckermann, 'Gespräche mit Goethe', hrsg. A. v. d. Linden, 1896, Teil II, S. 140 ff.

geht, darum eigentlich nicht aussprechlich, sondern 'unfaßlich' ist:

> Das Dämonische ist dasjenige, was durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen ist. — Es wählt sich gern etwas dunkle Zeiten. In einer klaren, prosaischen Stadt wie Berlin fände es kaum Gelegenheit, sich zu manifestieren. — In der Poesie ist durchaus etwas Dämonisches, und zwar vorzüglich in der unbewußten, bei der aller Verstand und Vernunft zu kurz kommt, die daher auch so über alle Begriffe wirkt. Desgleichen wirkt es in der Musik in höchstem Grade, denn sie steht so hoch, daß kein Verstand ihr beikommen kann, und es geht von ihr eine Wirkung aus, die alles beherrscht und von der (doch) niemand imstande ist, sich Rechenschaft zu geben. Der religiöse Kultus kann sie daher auch nicht entbehren. Sie ist eins der ersten Mittel, um auf den Menschen wunderbar zu wirken.
>
> 'Erscheint nicht auch (fragt Eckermann) das Dämonische in den Begebenheiten?'
>
> 'Ganz besonders, sagte Goethe, und zwar in allen, die wir durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen vermögen. Überhaupt manifestiert es sich auf die verschiedenste Weise in der ganzen Natur, in der sichtbaren wie in der unsichtbaren. Manche Geschöpfe sind ganz dämonischer Art, in manchen sind Teile von ihm wirksam.'

Man sieht, wie hier die von uns gefundenen Momente des Numinosen rein wiederkehren: das ganz Irrationale, durch Begriff Unerfaßliche, das Mysteriöse, und das fascinans, das tremendum, das energicum. Und sein Widerklang in den 'Geschöpfen' erinnert an Hiob [1]. Aber anderseits erreicht Goethes Intuition nicht von ferne die Hiobs vom Mysterium, denn indem er es nun eben doch trotz der Warnung des Hiobbuches am Rationalen, an Verstand und Vernunft, an Begriffen, nämlich an den Begriffen von menschlichen Zweckgesetzen mißt, wird ihm das Irrationale zu einem Widersprechenden von Sinn und Nichtsinn, Förderndem und Verderblichem. Bisweilen nähert er es der Weisheit, z. B. wenn er sagt:

[1] Vgl. Hiobs Nilpferd!

'So waltete bei meiner Bekanntschaft mit Schiller durchaus etwas Dämonisches ob. Wir konnten früher, wir konnten später zusammengeführt werden. Aber daß wir es gerade in der Epoche wurden, wo ich die italienische Reise hinter mir hatte, und Schiller der filosofischen Spekulationen müde zu werden anfing, war von Bedeutung, und für beide von größtem Erfolg.'

Und geradezu dem Göttlichen:

'Dergleichen ist mir in meinem Leben öfter begegnet. Und man kommt dahin, in solchen Fällen an eine höhere Einwirkung, an etwas Dämonisches zu glauben, das man anbetet, ohne sich anzumaßen, es weiter erklären zu wollen.' (E. II, 132.)

Jedenfalls und immer ist es 'Energie' und 'Übermacht' und prägt sich in drangvoll-übermächtigen Menschen aus:

— 'Napoleon, sagte ich, scheint dämonischer Art gewesen zu sein.'

— 'Er war es durchaus, sagte Goethe, im höchsten Grade, so daß kaum ein anderer ihm zu vergleichen ist. Auch der verstorbene Großherzog war eine dämonische Natur voll unbegrenzter Tatkraft und Unruhe.'

— 'Hat nicht auch der Mefistofeles dämonische Züge?'

— 'Nein, er ist ein viel zu negatives Wesen. Das Dämonische aber äußert sich in einer durchaus positiven Tatkraft.'

Und den Eindruck solcher numinoser Personen schildert er in Dichtung und Wahrheit, Seite 126 noch besser, und hier besonders tritt unser 'tremendum' als das 'Furchtbare' und das 'Übermächtige' zugleich hervor:

Am furchtbarsten aber erscheint dieses Dämonische, wenn es in irgendeinem Menschen überwiegend hervortritt. Es sind nicht immer die vorzüglichsten Menschen weder an Geist noch an Talenten, selten durch Herzensgüte sich empfehlend[1], aber eine unglaubliche Kraft[2] geht von ihnen aus und sie üben eine unglaubliche Gewalt über alle Geschöpfe, ja sogar über die Elemente. Und wer kann sagen, wie weit sich eine solche Wirkung erstrecken wird?

Aber seine Wirkung ist befremdend, auch wo sie wohltätig ist, ist mehr unruhvoller Drang als Handlung, und

[1] Also nur numinose, nicht 'heilige' Menschen.

[2] Vgl. weiter unten, zu 'Eindruck'.

jedenfalls schlechthin irrational, was Goethe zu beschreiben versucht in jener Kette von Entgegensetzungen in Dichtung und Wahrheit, Seite 124:

> . . etwas, das sich nur in Widersprüchen manifestierte und deshalb unter keinen Begriff, noch viel weniger unter ein Wort gefaßt werden konnte. Es war nicht göttlich, denn es schien unvernünftig, nicht menschlich, denn es hatte keinen Verstand, nicht teuflisch, denn es war wohltätig, nicht englisch, denn es ließ oft Schadenfreude merken. Es glich dem Zufall, denn es bewies keine Folge; es ähnelte der Vorsehung, denn es deutete auf Zusammenhang. Alles, was uns begrenzt, schien für dasselbe durchdringbar. Es schien mit den notwendigen Elementen unseres Daseins willkürlich zu schalten, es zog die Zeit zusammen und dehnte den Raum aus. Nur im Unmöglichen schien es sich zu gefallen und das Mögliche mit Verachtung von sich zu stoßen.
>
> Obgleich jenes Dämonische sich in allem Körperlichen und Unkörperlichen manifestieren kann, ja bei Tieren sich aufs merkwürdigste ausspricht, so steht es vorzüglich mit den Menschen im wunderbarsten Zusammenhange und bildet eine der moralischen Weltordnung wo nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht, so daß man die eine für den Zettel, die andere für den Einschlag halten könnte.

Man kann nicht anschaulicher als so ausdrücken, daß man eine Divination des Numinosen mit ungeheuer starkem Gemütseindrucke vollzogen hat, und offenbar nicht nur ein Mal sondern wiederholt und fast routiniert. Eine Divination aber, die es nicht so faßt, wie der Profet es faßt, und nicht auf der Höhe des Erlebnisses des Hiob, wo das Irrationale und Mysteriöse zugleich als tiefster Wert und heiliges Selbstrecht erlebt und gepriesen wird, sondern von einem Gemüte, das für diese Tiefen doch nicht tief genug war und dem darum der Kontrapunkt des Irrationalen zur Melodie des Lebens nur in wirrem Mitlaut, aber nicht in zwar indefinibeler aber fühlbar echter *Harmonie* erklingen konnte. Es ist echte Divination, aber eine Divination des 'Heiden' Goethe, wie er sich selber gelegentlich zu nehmen

und zu nennen pflegt. In der Tat nur auf der Vorstufe des Dämonischen, nicht auf der Stufe des Göttlichen und Heiligen selber bewegt sie sich. Und die Art des Dämonischen, das als solches im Gemütsleben eines höher kultivierten Gemütes doch nur mit verwirrenden und mehr blendenden als erleuchtenden oder erwärmenden Reflexen vorkommen kann, ist hier sehr nachfühlbar geschildert. Mit seinen eigenen höheren Begriffen vom Göttlichen hat er sie nicht auszugleichen gewußt, und als Eckermann die Rede darauf bringt, antwortet er ausweichend:

> — 'In die Idee vom Göttlichen, sagte ich versuchend, scheint die wirkende Kraft, die wir das Dämonische nennen, nicht einzugehen'.
>
> — 'Liebes Kind, sagte Goethe, was wissen wir denn von der Idee des Göttlichen, und was wollen denn unsere engen Begriffe vom höchsten Wesen sagen! Wollte ich es gleich einem Türken mit hundert Namen nennen, so würde ich doch zu kurz kommen und im Vergleich so grenzenloser Eigenschaften noch nichts gesagt haben.'

Von diesem viel niederen Niveau abgesehen haben wir aber dann doch aufs genaueste das, was Schleiermacher im Auge hatte: 'Anschauungen und Gefühle', zwar nicht eines Göttlichen aber eines Numinosen in Natur und Geschehen, und zwar aufs lebhafteste vollzogen von einer divinatorischen Natur. Die Divination vollzieht sich hier aber in der Tat so, wie wir oben angegeben haben, nämlich nach einem ganz unangebbaren Prinzipe. Denn soviele Beispiele Goethe auch gibt: was das Dämonische eigentlich sei, woran er es erfühle und woran er es als dasselbe wieder erkenne in diesen bunten und sich widersprechenden Äußerungsformen seiner selbst, vermag er nicht anzugeben. Es ist offensichtlich, daß er dabei vom 'bloßen Gefühl', das heißt von einem d u n k l e n Prinzip a priori geleitet wird. —

ZWEIUNDZWANZIGSTES KAPITEL

DIVINATION IM URCHRISTENTUME

Wir hatten oben von einem Mangel an Schleiermachers Lehre von der Divination gesprochen und ihn ausgeführt. Der andere Mangel an ihr ist, daß Schleiermacher die Divination gegenüber von Welt und Geschichte zwar sehr warm und anschaulich zu schildern weiß, ihr aber nur knapp in Andeutungen nicht aber ausführlich und deutlich dasjenige Objekt gibt und läßt, das ihrer am würdigsten und am günstigsten ist: die Geschichte der Religion selber und vornehmlich die der biblischen und deren höchsten Gegenstand und Inhalt, Christum selber. Zwar Schleiermachers Schlußrede führt Christentum und Christus nachdrücklich und bedeutend ein. Aber Christus ist hier doch nur ein Subjekt der Divination, nicht ihr eigentliches Objekt. Und das bleibt so in seiner späteren 'Glaubenslehre'. Auch hier erschöpft sich Christi Bedeutung wesentlich darin, daß er 'uns aufnehme in die Kräftigkeit und Seligkeit s e i n e s Gottesbewußtseins': ein höchst wertvoller Gedanke, der aber an den Hauptwert nicht heranreicht, den Christi Gemeinde ihm mit Recht beimißt, an den nämlich, selber 'das Heilige in Erscheinung' zu sein, das heißt, dasjenige, in dessen Sein, Leben und Lebensbestimmung wir selber spontan das sich offenbarende Walten der Gottheit 'anschauen und fühlen'. Denn dem Christen ist die Frage wichtig, ob eine Divination, ein unmittelbares und direktes Auffassen des Heiligen in der Erscheinung, ob 'Anschauung und Gefühl' desselben an Person und Lebensleistung Christi sich ergibt, das heißt, ob das Heilige an ihm selbständig erlebbar und er somit eine wirkliche Offenbarung desselben sei.

In dieser Hinsicht nun nützen uns offenbar nichts die qualvollen und im Grunde unmöglichen Untersuchungen über das 'Selbstbewußtsein Jesu', die so oft angestellt worden sind. Unmöglich sind sie schon deswegen, weil hierfür das Aussagen-Material der evangelischen Berichte weder ausreicht noch überhaupt geeignet ist. Zum Inhalte seiner Verkündigung und seiner Aussagen macht Jesus das 'Reich', seine Seligkeit und seine Gerechtigkeit, nicht sich selber. Und 'Evangelium' ist in seinem ersten und schlichten Verstande Reichsbotschaft, Evangelium vom Reiche Gottes. Was in Jesu Reden an Selbstaussagen vorkommt, ist nur gelegentlich und Bruchstück. Aber wenn es das auch nicht wäre, ja wenn wir bei ihm eine ausführliche Theorie über sich selber finden könnten, was würde das beweisen! Religiöse Schwärmer haben nicht selten zu den höchsten Mitteln der Selbstaussage gegriffen, zweifellos oft genug im vollen, guten Glauben an sich selber. Und wenn irgend etwas, so sind gerade solche Selbstaussagen der Profetie aller Zeiten über sich selber ihrer Form nach am meisten abhängig von Zeitvorstellung, Milieu, mythologischem oder dogmatischem Apparate der Umgebung, und ihre Anwendung auf sich selber durch den betreffenden Profeten oder Inspirierten oder Meister beweist nur sein Selbstgefühl überhaupt, seine Mission, seine Überlegenheit und seinen Anspruch auf Glaube und Gehorsam: Dinge, die alle von vornherein selbstverständlich sind, wo ein Mensch von innerer Berufung aufsteht. Auch würde aus aller Selbstaussage ja gerade das nicht erfolgen, wovon wir hier reden: sie kann wohl Glaube auf Autorität hin wecken aber nicht das eigene Erlebnis, die spontane Einsicht und Anerkenntnis zuwege bringen, daß hier ein Heiliges erscheine, wie sie der Satz meint: 'Nun haben wir selber erkannt, daß du bist Christus.'

Daß Christo solche Anerkenntnis aus spontaner eigener, mindestens vermeintlicher, Divination jedenfalls von seiner eigenen ersten Gemeinde zuteil ward, kann nun nicht bezweifelt werden. Ohne sie wäre die Entstehung der Gemeinde überhaupt nicht verständlich. Aus bloßer Verkündigung, aus bloßer autoritativer Selbst-Aussage kommen solche massiven Gewißheiten, solche starken Impulse, solcher Trieb und Kraft zur Selbstbehauptung nicht zustande, wie sie zum Entstehen der christlichen Gemeinschaft erforderlich waren und wie sie als ihr Wesenszug unmittelbar zu erkennen sind.

Man kann das nur verkennen, wenn man einseitig versucht, sich dem Vorkommnis der Entstehung der Christengemeinde nur mit filologischen Mitteln und Rekonstruktionen und mit den abgeflauten Gefühlen und Gefühlsvermögen unserer heutigen entnaivisierten Kultur und Geistesart zu nahen. Es wäre nützlich, wenn zu diesen Mitteln und Verfahren der Versuch hinzukäme, an lebendigen, auch heute noch auffindbaren Beispielen sich eine konkretere Anschauung davon zu verschaffen, wie ursprüngliche und echte religiöse Konventikel und Gemeinschaften entspringen. Und man müßte dazu Orte und Gelegenheiten aufsuchen, wo auch heute noch Religion als urwüchsig-instinktmäßige und naive Regung und Trieb lebendig ist. In entlegenen Winkeln der islamischen und auch der indischen Welt wäre dies wohl heute noch zu studieren. Und auf den Plätzen und Straßen von Mogador und Marrakesch kann man vielleicht heute noch Szenen finden, die seltsame Ähnlichkeiten haben mit denen, die die Synopse berichtet. 'Heilige' — meist sehr wunderliche — treten gelegentlich auf, die Jüngerschaften um sich haben, um die das Volk kommt und geht, um ihre Sprüche zu hören, ihre Wunder zu sehen, ihr Leben und Treiben zu bemerken. Losere oder festere Kreise von An-

hängern entstehen, 'Logien', Erzählungen, Legenden bilden und sammeln sich[1]. Bruderschaften entstehen, oder schon vorhandene erweitern sich um einen neuen Kreis. Die Mitte aber ist immer der Mann selber, ein 'Heiliger' bei Lebzeit. Und die Art und Kraft seines persönlichen Wesens und Eindruckes ist immer das Tragende der Bewegung. Kenner versichern, daß achtundneunzig Prozent dieser 'Heiligen' Schwindler seien. Nun, dann sind es also zwei Prozent nicht, ein erstaunlich hoher Prozentsatz bei einer Sache, die wie diese den Schwindel so sehr herausfordert und erleichtert. Und diese restierenden Prozente würden höchst lehrreich bleiben für das Vorkommnis selber. Schon der 'Heilige' aber und der Profet ist für das Erlebnis seines Kreises mehr als 'psilòs ánthōpos'. Er ist das geheimnisvolle Wunderwesen, gehört irgendwie in die höhere Ordnung der Dinge und auf die Seite des numen selber. Er lehrt sich nicht selber als solchen, er wird als solcher erlebt. Und nur aus solchen Erlebnissen, die roh und oft genug Selbsttäuschungen sein können aber stark und tief sein müssen, kommen Religions-gemeinschaften zustande.

Unendlich dürftig sind solche Analogien und weit abstehend von dem, was einst in Palästina sich zutrug. Aber wenn schon sie nur möglich sind dadurch, daß an einzelnen Persönlichkeiten wirklich oder vermeintlich das Heilige selber erlebt wird, wie unendlich viel mehr muß es dort der Fall

[1] Es ist verwunderlich, daß man das Hauptproblem der Evangelienkritik, die Entstehung der Logia-Sammlung, nicht in diesem heute noch lebendigen Milieu studiert. Und noch verwunderlicher, daß man nicht längst die Logia-Ketten aus dem ganz entsprechenden Milieu der apofthégmata tôn patérōn, aus den Hadith des Muhammed, oder aus der franziskanischen Legende herangezogen hat. Und etwa auch die Sammlung der Logia des Rāma-Krischna, die sich noch heute unter unseren eigenen Augen vollzogen hat, und die Umwelt eines George Fox oder eines Cyprien Vignes.

gewesen sein. Daß es der Fall war, davon zeugt die ganze Stimmung und Überzeugung der ersten Gemeinde, so wie wir sie in ihren eigenen bescheidenen Urkunden noch ausfindig machen können, noch unmittelbar als Ganzes. Und einzelne kleinere Züge im synoptischen Bilde Jesu bestätigen es noch ausdrücklich im Einzelnen. Hierher gehören z. B. jene oben schon angezogenen Erzählungen von Petri Fischzug und vom Hauptmann von Kapernaum, die spontane Gefühlsreflexe gegenüber dem erlebten Heiligen andeuten. Hierher gehört besonders die Stelle Mk. 10, 32.

καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐ θ α μ β ο ῦ ν τ ο. Οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐ φ ο β ο ῦ ν τ ο.

Sie gibt so schlicht wie stark den Eindruck des Numinosen wieder, der von diesem Manne unmittelbar ausging. Und keine Kunst der Seelenschilderung könnte es ergreifender tun als diese meisterhaft prägnanten Worte. Was später Joh. 20, 28 gesagt ward, wird uns vielleicht als der Ausdruck einer zu weit und zu hoch greifenden Zeit erscheinen, die schon weit abstand von der Schlichtheit des ersten Erlebens. Und Mk. 10, 32 wird uns lieber sein, gerade weil hier das Gefühl noch jede Formel verschmäht. Aber die echte Wurzel alles Späteren ist doch hier zu finden. Solche Andeutungen geschehen in den Erzählungen nur gleichsam nebenher, den Erzähler interessieren sie kaum. Ihm liegt an dem Wunderbericht. Um so interessanter sind sie für uns. Und wie zahlreich werden ähnliche Erlebnisse gewesen sein, deren Spur verwehte, weil eben kein Wunder dabei zu erzählen war, die Sache selber aber dem Erzähler allzu selbstverständlich war. — Hierher gehört weiter der Glaube an Jesu Überlegenheit über das Dämonische und der sofort einsetzende Zug zur Legende. Hierher, daß ihn seine eigenen Verwandten für 'besessen' halten, eine unwillkürliche Anerkennung seines 'numinosen' Eindruckes. Und

hierher ganz besonders der spontan aufbrechende, eindrucksmäßig, nicht durch Lehre, sondern durch Erleben gewonnene Glaube, daß er 'der Messias' sei, das numinose Wesen schlechthin für diesen Kreis. Sehr anschaulich geht noch aus Petri erstem Messiasbekenntnis und Jesu Antwort darauf das Eindrucksmäßige, das Erlebnismäßige dieses Glaubens hervor:

> 'Das hat dir nicht Fleisch und Blut offenbart, sondern mein Vater im Himmel.'

Jesus selber erstaunt über das Bekenntnis: ein Beweis, daß Petri Erkenntnis nicht eine auf Autorität hin gelernte sondern selber gefundene, eine Entdeckung war, entstanden aus dem Eindruck und dem Zeugnis aus jener Tiefe des Gemütes, wo nicht Fleisch und Blut, wo auch nicht das 'Wort' lehrt, sondern 'mein Vater im Himmel' selber und ohne Mittel.

Denn das Letztere muß allerdings hinzukommen. Ohne es ist aller 'Eindruck' wirkungslos, oder vielmehr es kann gar kein Eindruck zustande kommen. Und darum sind alle Lehren vom 'Eindrucke Christi' unzulänglich, wenn sie dies zweite Moment, das in Wahrheit garnichts anderes ist als die notwendige Veranlagung für das Erlebnis des Heiligen, nämlich die im Geiste angelegte Kategorie des Heiligen selber, als eine dunkle Erkenntnis a priori, nicht berücksichtigen. 'Eindruck' setzt ein Beeindruckbares voraus. Ein solches aber ist das Gemüt nicht, wenn es an sich nur eine 'leere Wachstafel' ist. Denn unter Eindruck im hier gemeinten Sinne wird ja eben nicht die bloße 'impressio' verstanden, die nach der Lehre der Sensualisten die Wahrnehmung in die Seele macht und als Spur von sich hinterläßt. Eindruck von jemandem gewinnen heißt hier vielmehr, eine eigentümliche Bedeutung an ihm erkennen und anerkennen, von ihr ergriffen werden und ihr sich beugen.

Das aber ist nur möglich durch ein aus dem eigenen Inneren entgegenkommendes Erkennens-, Verstehens- und Wertens-Moment, durch den 'Geist von Innen'. Zur 'Offenbarung' gehört nach Schleiermacher die entgegenkommende 'Ahndung'. Musik wird nur vom Musikalischen verstanden, nur von ihm ihr 'Eindruck' aufgenommen. Und zu jeder eigenen Klasse von wirklichem Eindruck gehört auch eine eigene und besondere Art von Kongenialität, die dem Eindrücklichen selber verwandt ist. Nur wer 'verbo conformis' ist — wie Luther einmal sagt — versteht das Wort. Oder: Nemo audit verbum, nisi spiritu intus docente. Oder wie Augustin sagt, Conf. 10, 6:

> Aber die nur vernehmen ihre Sprache, welche sie mit der urteilenden Wahrheit vergleichen, die in ihnen selber spricht [1]).

Auch an unser früheres Beispiel vom Schönen erinnern wir nochmals. Eindruck kann ein Schönes, nämlich nach seiner Bedeutung als Schönes, nur machen, wenn und soweit in einem Menschen selbst ein Maßstab eigenen Wertens, nämlich des ästhetischen Wertens, a priori angelegt ist. Solches Veranlagtsein können wir nur verstehen als ein originales dunkles Wissen um den Wert des Schönen selber. Weil dieses in ihm ist, oder besser, weil er dafür und zu seiner Bildung fähig ist, ist der Mensch imstande, in einem einzelnen gegebenen Schönen, wenn es ihm begegnet, die Schönheit zu erkennen, die Entsprechung dieses Gegenstandes zu seinem verborgenen 'Maßstabe' zu fühlen. Und das eben ist dann der 'Eindruck'.



1 Das ist zugleich das Vermögen der 'Beurteilung' von dem wir auf S. 220 sprechen.

DREIUNDZWANZIGSTES KAPITEL

DIVINATION IM HEUTIGEN CHRISTENTUME

Wichtiger als die Frage, ob die Urgemeinde das Heilige in und an Christo erlebte und erleben konnte, ist uns die andere, ob wir es auch noch können, das heißt, ob das uns in der Gemeinde und durch sie überlieferte Bild seines Leistens, Lebens, Handelns für uns selber Offenbarungswert und -kraft hat, oder ob wir hier nur zehren vom Erbe der ersten Gemeinde und glauben auf Grund von Autorität und fremdem Zeugnis. Die Frage wäre ganz hoffnungslos, wenn nicht eben auch in uns jenes ahnende Verstehen und Deuten von innen her, jenes Zeugnis des Geistes, das nur möglich ist auf Grundlage einer kategorialen Anlage des Heiligen im Gemüte selber, eintreten könnte. Wenn ohne dieses schon damals kein Verstehen und kein Eindruck des unmittelbar gegenwärtigen Christus möglich war, wie sollte irgendeine vermittelte Überlieferung dazu imstande sein. Ganz anders aber liegt es, wenn wir jene Annahme machen können. In diesem Falle schadet uns auch das Fragmentarische, das vielfach Unsichere, die Untermischung mit Legendarischem und die Übermalung mit 'Hellenistischem' nichts. Denn der Geist erkennt, was des Geistes ist.

Für diese nachhelfende, ausdeutende, ahnend entgegenkommende Wirkung eines Prinzips von innen her — das wir nach religiösen Ideen als den 'mitzeugenden Geist' zu bewerten haben — waren mir die Mitteilungen eines feinsinnigen Missionars auf weit entlegenem Missionsgebiete lehrreich. Er sagte, es sei ihm selber immer wieder aufs neue erstaunlich, wie die so unzulängliche, in schwerer fremder Sprache immer nur andeutend mögliche, mit ganz

fremdartigen Begriffen arbeitende Verkündigung des Wortes doch bisweilen so erstaunlich tief und innerlich aufgefaßt werden könne. Auch hier tue immer das Beste die aus dem Herzen des Hörers selber entgegenkommende ahnende Auffassung. Und zweifellos nur hierin haben wir einen Schlüssel zum Verständnisse des Problemes Paulus. Nur in Fetzen, Fragmenten und Karikaturen konnten diesem Verfolger der Gemeinde Andeutungen kommen von dem Wesen und der Bedeutung Christi und seines Evangeliums. Aber der Geist von innen her zwang ihm die Erkenntnis auf, der er vor Damaskus erlag. Und dieser Geist lehrte ihn das unendlich tiefe Verständnis der Erscheinung Christi, um deswillen man, wie Wellhausen, zu gestehen hat, daß im Grunde keiner so voll und so tief Christum selber verstanden hat wie eben Paulus.

Wenn ein Erlebnis des Heiligen in und an Christus möglich und uns Stütze unseres Glaubens sein soll, so ist dazu allerdings die erste und selbstverständliche Voraussetzung, daß Christi eigene, erste und unmittelbarste Leistung selber uns noch unmittelbar verständlich und ihrem Werte nach erlebbar sei und aus dieser selbst dann der Eindruck seiner 'Heiligkeit' selber unmittelbar erwachse. Hier scheint sich nun aber eine Schwierigkeit zu erheben, die, wenn sie nicht gehoben wird, das ganze Problem von vornherein abschneiden würde, die Frage nämlich, ob denn das, was wir heute an Christo und am Christentume zu besitzen meinen, im Grunde überhaupt noch dasselbe sei, wie das, was Christus eigentlich bedeuten und leisten wollte und was seine erste Gemeinde an Wirkung von ihm erfuhr. Die Frage ist dieselbe wie die, ob das Christentum wirklich ein eigenes 'Prinzip' besitze, das, wennschon der Entwicklung in der Geschichte fähig, doch dem Wesen nach mit sich eins blieb und so das Christentum von heute und den ersten Jünger-Glauben

zu untereinander kommensurablen und wesensgleichen Größen macht.

Ist Christentum überhaupt und in strengem Sinne Jesustum? Das soll zunächst heißen: Ist Religion, die wir heute als Christentum kennen, mit ihrem eigentümlichen Glaubens- und Gefühlsinhalte, wie sie als geschichtliche Größe dasteht, wie sie sich abhebt und mißt mit anderen Religionen, wie sie heute menschliche Gemüter und Gewissen erhebt, bewegt, beschuldigt oder beseligt, anzieht oder abstößt, ihrem Wesen, ihrem inneren Sinne nach noch die 'so einfache' bescheidene Religion und Religiosität, die Jesus selber hatte, selber weckte und stiftete im Kreise jener kleinen aufgeregten Scharen im Weltwinkel Galiläa? — Daß sie gegen damals sehr bedeutsam Farbe und Form gewandelt habe, daß sie gewaltigen Veränderungen und Umwandlungen ausgesetzt gewesen sei, ist wohl allgemein zugestanden. Aber ist überhaupt in ihrer Erscheinungen Flucht ein dauerndes Wesen, ist ein gleiches 'Prinzip' da, das, der Entwicklungen fähig, doch in sich eines blieb? Ist Entwicklung vorhanden oder aber Umwandlung, Veränderung, Zustrom des ganz Fremden, der dann von den einen als Verkehrung beklagt, von den anderen als erfreulicher Ersatz bewundert und von den dritten als einfache geschichtliche Tatsache gebucht wird?

Christentum, wie es heute als große, faktisch vorhandene 'Weltreligion' vor uns steht, ist ohne Zweifel seinem Anspruche und seiner Verheißung nach im eigentlichsten und ersten Sinne 'Erlösungsreligion'. Heil, und überschwängliches Heil, Befreiung und Überwindung der 'Welt', des weltlich-gebundenen Daseins, ja der Kreatürlichkeit überhaupt, Überwindung von Gottesferne und Gottesfeindschaft, Erlösung von Sündenknechtschaft und Sündenschuld, Versöhnung und Entsühnung, darum aber Gnade und Gnaden-

lehre, Geist und Geistesmitteilung, Wiedergeburt und neue Kreatur sind die ihm heute charakteristischen Begriffe, die ihm gemeinsam sind trotz seiner mannigfaltigen Gespaltenheiten in Kirchen, Konfessionen und Sekten. Durch sie ist es in aller Schärfe und Bestimmtheit charakterisiert als 'Erlösungsreligion' schlechthin, vergleicht sich in dieser Hinsicht vollkommen den großen Religionen des Ostens mit ihrem scharf dualistischen Gegensatze von Heil und Unheil und macht den Anspruch, in bezug auf Erlösungsnotwendigkeit und Heilverleihung ihnen nicht nachzustehen, sondern sowohl nach Wichtigkeit dieser Begriffe wie nach ihrem qualitativen Gehalte ihnen überlegen zu sein. In diesen Momenten hat heutiges Christentum zweifellos sein 'Prinzip' und Wesen. In Frage steht nun, ob diese gewaltigen Stimmungs- und Gemütsgehalte wirklich schon das 'Prinzip' jener schlichten Jesus-Religion gewesen seien, deren Stiftung als die erste und unmittelbarste Leistung Christi bezeichnet werden müsse.

Wir bejahen diese Frage, wenn auch so, daß wir auf das Gleichnis hinweisen, das vom Reich Gottes gemeint ist aber auf das Prinzip des Christentumes selber ebenso gut paßt, das Gleichnis vom Senfkorn und dem Baume, der daraus erwuchs. Das Gleichnis deutet auf Veränderung, denn der Baum ist ein anderes als das Samenkorn, aber auf Veränderung, die nicht Verwandlung sondern Übergang aus der Potenz in den Aktus, die echte Entwicklung, nicht 'Transmutation' oder 'Epigenesis' ist.

Die Jesus-Religion wandelt sich nicht allmählich in Erlösungsreligion, sondern sie ist dieses der Anlage nach vom ersten Anbeginn ihres Auftretens, ist dieses sogar im extremsten Sinne und, obwohl ihr die späteren Termini dazu noch fast fehlen, dennoch in aller Deutlichkeit. Sucht man in möglichster geschichtlicher Nüchternheit und in mög-

lichster Einfachheit das eigentlich Charakteristische der Verkündigung Jesu zu bestimmen, so ergeben sich zwei Momente: 1. Von Haus aus und durchaus die Reich-Gottes-Predigt, nicht als Begleitmoment sondern als Grundsinn der Sache. 2. Die Jesu Evangelium charakterisierende Reaktion gegen den Farisäismus und in Verbindung damit das Ideal seiner Frömmigkeit als Kindesgesinnung und Kindesgestimmtheit auf Grund vergebener Schuld. Mit beidem aber ist prinzipiell alles gesetzt, was hernach im 'Erlösungscharakter' des Christentums, ja was in seinen spezifischsten Lehren von Gnade, Erwählung, Geist und Erneuerung durch den Geist sich auseinanderlegt. Und diese Dinge sind erlebt und besessen worden von eben jenem ersten Kreise auch, in eingefalteter Gestalt. — Verdeutlichen wir uns das näher.

Von 'Erlösungsreligion' zu reden, ist eigentlich ein Pleonasmus, wenigstens wenn man die höheren entwickelten Formen von Religion im Auge hat. Denn alle höhere, entwickelte Religion, die sich verselbständigt und abgelöst hat von den ihr heteronomen Beziehungen auf staatliche oder private weltliche Eudämonie, entwickelt in sich eigentümliche überschwängliche Seligkeits-ideale, die man mit dem Allgemeinausdrucke 'Heil' bezeichnen kann. Auf ein 'Heil' in dieser Form gehen in immer steigender und bewußterer Strebung die Religionsentwicklungen in Indien, angefangen von den vollklingenden Vergottungsideen des Upanischad-Theopantismus bis hin zu den nur scheinbar negativen Seligkeiten des buddhistischen Nirvāna. Auf ein 'Heil' gehen auch die spezifisch sogenannten Erlösungsreligionen, die um die Wende der Zeit aus Ägypten, Syrien, Vorderasien über die Ökumene hereindrangen. Für die durch Vergleichung geschärfte Betrachtung ist es des weiteren offensichtlich, daß auch in der persischen Religion in der

Verkleidung und Form von Endhoffnung derselbe religiöse Trieb auf ein 'Heil' wirksam ist und sich Form gewinnt wie in dem Verlangen nach Mokscha und Nirvāna. 'Heils'-Verlangen und -Erlebnis ist auch der Islam. Und dieses nicht nur 'in Hoffnung', nämlich auf die Lust des Paradieses: vielmehr das Wichtigste im Islam ist eben der Islam selber, diese Ergebenheit an Allah, die nicht nur Willenshingabe sondern zugleich selber die gewünschte und erstrebte Allah-Gestimmtheit ist, eine Stimmung, die in sich selber schon ein 'Heil' ist, die wie eine Art Trunkenheit besessen und genossen werden und in ihrer Steigerung selber zum mystischen Seligkeits-Rausch werden kann.

Was aber so der Grundzug von aller höheren Religion überhaupt ist, dasselbe äußert sich ganz unverkennbar in stärkster Weise und zugleich in qualitativ überlegener Art in dem Reich-Gottes-Glauben, -Verlangen und -Ererben des Christentumes. Dabei ist gleichgültig, ob die Ausgänge dieses Gedankens in Israel einst rein politischer Art gewesen sind, erst allmählich sich vom Boden der Wirklichkeit gelöst und endlich sich ins Überschwängliche erhoben haben, oder ob dabei von vornherein schon eigentlich religiöse Motive erzeugend gewesen sind. Die Stoffe, die der religiöse Trieb erfaßt, sind ja sehr häufig zunächst irdisch-weltlicher Art. Das Nichtruhende des Triebes, das immer Vorandringende, das Sich ablösen und Sich erheben sind eben seine charakteristischen Äußerungen und verdeutlichen sein inneres Wesen, das nichts anderes ist als echter Erlösungsdrang und Vorahnung und Vorwegnahme eines geahnten überschwänglichen, 'ganz anderen' Gutes, das sich als ein 'Heil' vergleicht den Heilsgütern, die in anderen Religionen erstrebt werden, und das ihnen zugleich überlegen ist, so sehr nämlich überlegen ist, als der in diesem 'Reiche' dann selbst gefundene und besessene Herr des Reiches qualitativ

überlegen ist den Brahmā, Vischnu, Ormuzd, Allah, sowie dem Absoluten in Form von Nirvāna, Kaivalyam, Tao und was man sonst nennen mag. Auf Erlösung, von Gott dereinst vollzogen und doch schon jetzt von ihm erfahren, ist das Evangelium durchaus gestellt. Jenes als Reichs-Gottes-Vergewisserung. Dieses durch die unmittelbaren, schon gegenwärtigen Gemütserlebnisse der Gotteskindschaft, die es seiner Gemeinde als unmittelbarsten Besitz in die Seele goß. Daß die Gemeinde sich dieses als eines qualitativ völlig Neuen, Unerhörten und Überschwänglichen deutlichst bewußt war, spiegelt sich in dem Logion, daß Gesetz und Profeten bis auf Johannes gehen, jetzt aber das Reich mit Macht komme, und daß auch Johannes, der doch auch Reich-Gottes-Predigt übte, nur unter 'Gesetz und Profeten' gerechnet wird.

Wollte man aber dieses Neue mit knappstem Worte und nach seinem Echtesten beschreiben, so müßte man das Wort Rö. 8, 15 erfinden, wenn es nicht eben schon dastünde:

> Ihr habt nicht einen knechtlichen Geist empfangen, daß ihr euch abermals fürchten müßtet, sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch welchen wir rufen: 'Abba lieber Vater'.

Paulus hat hier Zielung und Mitte verstanden, hat den Bruch mit dem Alten, hat die neue Religion, hat Prinzip und Wesen derselben haarscharf gegriffen. Und dieses 'Prinzip und Wesen' ist das der ersten Fischer am Galiläischen See und das einige gleiche durch die ganze Geschichte des Christentumes hindurch. Mit ihm ist die neue Stellung zu Sünde und Schuld, zu Gesetz und Freiheit, mit ihm dem Prinzip nach 'Rechtfertigung', 'Wiedergeburt', 'Erneuerung', Spendung des Geistes, neue Schöpfung und selige Freiheit der Kinder Gottes gegeben. Diese oder ähnliche Ausdrücke, Lehren, Lehrkreise und anschließende tiefe Spekulation

mußten eintreten, wenn das Wort dem 'Geiste' rief, der ihm entspricht[1]. — So ist Christi erste unmittelbare Leistung, wie wir sie heute noch klar und leuchtend verstehen können, Wirkung und Spende von Heil in Hoffnung und Besitz, durch Weckung des Glaubens an seinen Gott und an Gottes Reich. Und wie nun kann auch für uns Entfernte dieser Lebensleistung Christi gegenüber die 'Divination', die religiöse Intuition erwachen, wie können auch wir an ihm zum Erlebnisse des 'Heiligen in der Erscheinung' kommen?

Offenbar nicht demonstrativ, durch Beweis, nach einer Regel oder nach Begriffen. Wir vermögen keine begrifflichen Merkmale anzugeben in der Form: 'Wenn die Momente $x + y$ eintreffen, so liegt eine Offenbarung vor.' Eben darum reden wir ja von 'Divination', von 'intuitivem Erfassen'. Sondern rein kontemplativ, durch ein hingebendes sich Öffnen des Gemütes gegen das Objekt zu reinem Eindruck. Sodann so, daß man Inhalt und Gabe der Verkündigung und stiftenden Leistung Jesu zusammenhält mit Person- und Lebensbild selber, das Ganze dann erschaut im Zusammenhange der langen, wunderbaren Vorbereitung in Israels und Judas Religionsgeschichte mit dem Spiel der mannigfaltigen Entwicklungslinien, die, konvergent und divergent, doch auf ihn zulaufen, mit den Momenten der 'Erfüllung der Zeit', mit den Reizen und Nötigungen durch Kontrast und Parallelen seiner Umgebung; indem man zugleich achtet auf den seltsamen Untergrund und Einschlag des Irrationalen selber, der nirgends so wie hier spürbar wird, auf dieses Aufsteigen und Zurückweichen seiner Wirkung, auf dieses immer leuchtendere Hervortreten seines geistigen

---

[1] Selbst für den Anschluß 'dualistischer', ja 'gnostischer' Zuströme können wir von hier aus noch wenigstens die Möglichkeit begreifen. Ein Mann wie Marcion ist nicht nur extremer Pauliner, sondern auch extremer Jesuaner.

Gehaltes, an dem das Heil der Welt hängt, und zugleich auf dies rätselvolle Wachsen der widerstrebenden Potenzen, auf dieses tausendfach gesteigerte Hiobproblem von Leid und Unterliegen nicht nur des persönlich Gerechten sondern zugleich des für das höchste Interesse von Mensch und Menschheit Wichtigen und Wichtigsten, auf diese lastende Wolke irrationaler Mystik endlich, die über Golgatha hängt. Wer so, kontemplativer Versenkung fähig, erschlossenen Gemütes dem Eindrucke sich öffnet, dem muß, nach Maßstäben von innen her, deren Regel unaussprechlich ist, das 'Wiedererkennen' des Heiligen, die 'Anschauung des Ewigen im Zeitlichen' in reinem Gefühle erwachsen. Wenn es ein Ewiges, Heiliges gibt in der Mischung und Durchdringung der Momente des Rationalen und Irrationalen, Teleologischen und Indefiniblen, wie wir es zu erfassen und zu beschreiben versuchten, so ist es hier in machtvollste, handgreiflichste Erscheinung getreten.

Und in gewissem Sinne sind gerade wir Späteren nicht übler sondern besser daran, es in seiner Erscheinung aufzufassen. Denn die Auffassung desselben als 'Ahndung der göttlichen Weltregierung' hängt hier ja wesentlich an zwei Momenten: an der Überschau des Gesamtzusammenhanges dieser wundervollen Geistesgeschichte Israels, seines Profetentumes und seiner Religion und des Auftretens Christi in diesem Zusammenhange, und anderseits an dem Totale der Gesamt-Lebensführung und -Leistung Christi selber. Diese Gesamtüberschau in beiden Fällen aber ist uns, im größeren Abstande und mit verschärfter geschichtlicher Einsicht, viel vollkommener möglich, als es jener Zeit war. Wer kontemplativ in jenen großen Zusammenhang sich versenkt, den wir den 'alten Bund bis auf Christum' nennen, dem muß schier unwiderstehlich die Ahnung wach werden, daß hier ein Ewiges waltend und stiftend zur Erscheinung

und zugleich auf eine Vollendung drängt. Und wer in diesem Zusammenhange dann die Erfüllung und den Abschluß schaut und diese große Situation, diese gewaltige Gestalt, diese unwankend in Gott sich gründende Persönlichkeit, diese Unbeirrbarkeit und aus geheimnisvoller Tiefe stammende Sicherheit und Gewißheit ihrer Überzeugung und ihres Handelns, diesen geistigen, seligen Gehalt, diesen Kampf, diese Treue und Hingabe, dieses Leiden und schließlich diesen Siegertod, *der muß urteilen:* das ist gottmäßig, das ist das Heilige. Gibt es einen Gott und wollte er sich offenbaren, gerade so mußte er es tun.

Der muß urteilen — nicht aus logischem Zwang, nicht nach einem begrifflich klaren Obersatz, sondern in unmittelbaren, aus Obersätzen nicht ableitbaren Urteilen reinen Anerkennens, nach einem inexpliziblen Obersatze, aus reinem unauflöslichem Wahrheitsgefühl. Das aber ist eben die Art echter Divination als religiöser Intuition.

Aus solcher Intuition aber entspringen dann auch für uns notwendig und unabhängig von Exegese oder Autorität der Urgemeinde eine Reihe weiterer Intuitionen über Person, Werk und Wort Christi, die die Glaubenslehre weiter zu entfalten hat: Die Intuition der 'Heilsgeschichte' im allgemeinen und die der weißagenden Vorbereitung und Erfüllung. Die Intuition der 'Messianität' Jesu, als dessen, in dem alle Anlagen der Frömmigkeit von Profeten und Psalmen, alle Strebungen und alle erwartenden Vorwegnahmen im 'alten Bunde' zu reinem Akt werden, als dessen, der der Gipflungspunkt und zugleich die vollendete höhere Stufe aller vorigen Entwicklung, der die eigentliche Bedeutung und das Ziel dieser Stammes- und Volksentwicklung war, in dessen Hervorbringung sie ihren eigenen Daseinskreis vollendete und ihre geschichtliche Aufgabe erschöpfte. Und weiter: die Intuition der Gottes-Abbildung

und -Darstellung in ihm, denn in seinem Kämpfen und Siegen, in seinem Heilands-Suchen und -Lieben wird ein charakter dessen 'geahndet' der ihn sendet und setzt. Die Intuition der 'Sohnschaft' als des Erkorenen, Berufenen und Bevollmächtigten der Gottheit schlechthin und in Steigerung als dessen, der, nur aus Gott verständlich und möglich, zugleich in Menschenweise das göttliche Wesen wiederholt und darstellt. Die Intuition der 'Bundesstiftung', der Adoptio und der Versöhnung durch ihn, der Geltung seines Lebenswerkes als Opfer und Dargabe an Gott, die sein Wohlgefallen hat und wirkt.

Und nicht zum wenigsten auch die Intuition des 'bedeckenden' und 'sühnenden' Mittlers. Denn die Kluft zwischen Kreatur und Schöpfer, zwischen profanum und sanctum, zwischen Sünder und Heiligem wird durch die höhere Erkenntnis aus dem Evangelium Christi nicht geringer, sondern größer. Und aus spontaner Regung des dem korrespondierenden Gefühles wird hier, wie immer, eben das, worin das Heilige selber sich offenbart, zugleich als Mittel und Zuflucht ergriffen, sich ihm zu nahen. Und dieser Drang könnte spontan sich regen und seinen Ausdruck suchen, auch wo er nicht, wie in Juda und der Antike, durch Traditionen der Opferkult-Mystik vorbereitet und getragen wäre. Er ist ein religiöser Naturtrieb und eine Nötigung des numinosen Erlebnisses selbst. Nicht, daß solche Intuitionen in christlicher Glaubenslehre überhaupt vorkommen ist zu tadeln — sie können gar nicht anders — sondern daß man ihren Charakter als freier Intuitionen aus Divination verkennt, daß man sie dogmatisiert, theoretisiert und aus (immer zweifelhaften) exegetischen oder dogmatischen Notwendigkeiten deduziert, daß man sie verkennt als das, was sie sind: freischwebende Äußerungen und Ausdrucksversuche des Gefühls, und daß man ihnen

einen Nachdruck verleiht, der sie ungebührlich in den Mittelpunkt des religiösen Interesses rückt, den doch nur Eines einnehmen darf: das Gotterlebnis selber.

[Wo aber echte Divination des 'Heiligen in der Erscheinung' stattgehabt hat, da gewinnt dann auch ein Moment Bedeutung, das man als 'die mitfolgenden Zeichen' bezeichnen darf, zwar nicht als eigentlicher tragender Grund der Divination aber als ihre Bestätigung, nämlich jene Momente erhöhten Geisteslebens und erhöhter Geisteskraft über Natur und Umwelt, die sich im Geschichtsbilde Jesu finden. Sie haben in allgemeiner Geistesgeschichte und Religionsgeschichte ihre Analogien. Sie zeigen sich in der Berufsbegabung der großen Profeten Israels als visionäre Intuition und mantische Ahnung und in Christi Leben als gesteigerte 'Geistesgaben'. 'Mirakel' sind diese Dinge garnicht, denn als Kräfte des Geistes sind sie wie unser Wille selbst, der unsern Körper zwingt, gerade 'natürlich' und ein höchstes Natürliches. Aber sie treten offenbar nur da ein, wo der Geist selber in erhöhter Gestalt und Lebendigkeit gegeben ist, und sind am meisten da zu erwarten, wo er seinem ewigen Grunde selber am nächsten und am innigsten geeint ist, wo er ganz in ihm beruht und dadurch zu eigener höchster Leistung frei wird. Darum eben kann dann auch ihr Dasein und Auftreten für letzteren Umstand und damit für das Ergebnis reiner Divination selber ein 'mitfolgendes Zeichen' sein [1].]

Es ist endlich auch klar, daß gerade das Leiden und Sterben Christi zum Gegenstande besonders starker Gefühlsbewertung und Intuition werden muß. Kommt seine Sendung in die Welt überhaupt und sodann seine eigene Lebenshaltung in Betracht als Spiegel und Selbstoffen-

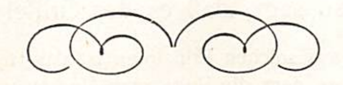
[1] Darüber ausführlicher in 'Aufsätze, das Numinose betreffend', Nr. 18. 'Mitfolgende Zeichen'.

barung eines ewigen Liebeswillens, so diese höchste Treue- und Liebesleistung in passio und passio magna vor allem. Das Kreuz wird zum speculum aeterni patris schlechthin. Aber nicht nur des 'patris', nicht nur des höchsten rationalen Momentes des Heiligen sondern des Heiligen überhaupt. Denn Christus ist vornehmlich auch dadurch Zusammenfassung und Abschluß der Entwicklungen vor ihm, daß jenes mystischeste Problem des alten Bundes, das von Zweit-Jesaja und Jeremia an durch Hiob und die Psalmen hin geheimnisvoll sich fortwälzt, in Jesu Leben, Leid und Tod sich klassisch wiederholt und sich hier zum Absoluten steigert: das Mysterium des unschuldigen Leidens des Gerechten. Hiob, Kap. 38 ist Weißagung auf Golgatha. Und auf Golgatha wird die Lösung des 'Problems', die schon dem Hiob zuteil ward, wiederholt und überboten. Die Lösung lag aber, wie wir sahen, ganz im Irrationalen und war doch eine Lösung. Das Leiden des Gerechten gewann schon bei Hiob den Sinn des klassischen Spezialfalles der Offenbarung des Jenseitig-Geheimnisvollen in unmittelbarster Wirklichkeit, Nähe und Greiflichkeit. Hiervon aber ist das Kreuz Christi, dieses Monogramm des ewigen Mysteriums, die 'Erfüllung'. Und in der Verschlingung jener rationalen Momente seiner Bedeutung mit diesen irrationalen, in dieser Mischung des Offenbaren mit dem ahndevoll Unoffenbaren, der höchsten Liebe mit der schauervollen orgē des numen im Kreuze Christi hat das christliche Gefühl die lebendigste Anwendung der 'Kategorie des Heiligen' vollzogen und damit die tiefste religiöse Intuition hervorgebracht, die je auf dem Gebiete der Religionsgeschichte zu finden gewesen ist.

Darnach aber muß man fragen, wenn man Religionen aneinander messen und feststellen will, welche von ihnen die vollkommenste sei. Nicht Leistung für Kultur, nicht

Beziehung auf 'Grenzen der Vernunft' und 'der Humanität', die man vorher und ohne sie selber glaubt ziehen zu können, nichts ihr Äußerliches kann im letzten Grunde der Maßstab sein für den Wert einer Religion als Religion. Nur das, was ihr eigenstes Innerstes ist, die Idee des Heiligen selber, und wie vollkommen eine gegebene Einzelreligion dieser gerecht werde oder nicht, kann hier den Maßstab abgeben. —

Über Wert und Gültigkeit aber solcher religiöser Intuitionen aus reinem Gefühl kann man naturgemäß nicht rechten mit Leuten, die auf das religiöse Gefühl selber sich nicht einlassen. Allgemeine Argumentation oder auch moralische Beweise verfangen hier nichts, ja sind aus begreiflichem Grunde nicht einmal möglich. Anderseits sind dann aber ebensosehr Kritiken oder Widerlegungen von solcher Seite von vornherein hinfällig. Ihre Waffen sind ja viel zu kurz und können nicht treffen, da der Angreifer immer außerhalb der Arena selber steht. Ebensowenig aber sind wir mit solchen Intuitionen, die nichts anderes sind als selbständige Wirkungen der Eindrücke der evangelischen Geschichte und ihrer Hauptperson nach der Kategorie des Heiligen selber, abhängig von den zufälligen Schwankungen exegetischer Ergebnisse und der Qual geschichtlicher Rechtfertigungen. Denn sie sind uns möglich auch ohne diese, aus eigener Divination.



VIERUNDZWANZIGSTES KAPITEL

RELIGIÖSES APRIORI UND GESCHICHTE

Der Unterschied des Heiligen als einer Kategorie des vernünftigen Geistes a priori und des Heiligen in der Erscheinung leitet uns endlich auf den uns geläufigen Unterschied von innerer und äußerer, allgemeiner und besonderer Offenbarung, mit dem er ganz eins ist, und auf das Verhältnis von 'Vernunft' und 'Geschichte': (wenn man hier nämlich den Sprachgebrauch annehmen will, nach dem alle Erkenntnis, die dem Gemüte aus einheimischen Prinzipien selber kommt, als 'ratio' zusammengefaßt wird und denjenigen Erkenntnissen entgegengesetzt wird, die auf geschichtliche Tatsachen sich beziehen und gründen).

Eine jede Religion, die mehr sein will als nur Traditions- und Autoritätsglaube, die vielmehr, wie es vor allen andern Religionen vornehmlich das Christentum tut, auf Überzeugung, auf eigenes persönliches inneres Überführtsein, das heißt aber auf eigene innere Erkenntnis ihrer Wahrheit ausgeht, muß Prinzipien im Gemüte voraussetzen, nach denen sie als wahre selbständig anerkannt werden kann [1]. Diese Prinzipien aber müssen Prinzipien a priori sein, die keine Erfahrung und keine 'Geschichte' geben kann. Es klingt zwar erbaulich, wenn man sagt, sie werden durch den Griffel des heiligen Geistes 'in der Geschichte' ins Herz geschrieben, aber es hat wenig Sinn. Denn woher weiß der, der so sagt, daß es der Griffel des heiligen

[1] Das Zeugnis aus solchen Prinzipien ist das 'testimonium spiritus sancti internum', von dem die Rede war. Und zwar dieses unmittelbar selber, denn wäre es das nicht, so brauchte man zur Anerkenntnis des testimonium spiritus sancti als wahren noch einmal wieder ein anderes testimonium spiritus sancti, und so fort ins Unendliche.

Geistes war, der so schrieb, und nicht der eines Schwindelgeistes oder der der 'völkerpsychologischen Fantasie'! Er maßt sich doch selber an, den Duktus dieses Griffels, die Handschrift des Geistes, aus andern Handschriften heraus finden zu können, also unabhängig von 'Geschichte' eine Idee a priori zu haben von dem, was des Geistes ist.

Ferner aber, Geschichte, die doch hier Geschichte des Geistes sein soll, setzt selber etwas voraus, von dem sie Geschichte sein kann: ein qualifiziertes Etwas mit eigener Potenz, das werden kann und dessen Werdens Sinn vornehmlich der ist, daß es werde, wozu es angelegt war und eine Bestimmung hatte. Ein Eichbaum kann werden, kann ein Analogon von Geschichte haben, ein Haufen von Steinen nicht. Zufälliger Zugang oder Abgang, bloße Verschiebung oder Gruppierung nur aggregierter Momente läßt sich zwar auch erzählend verfolgen, aber Geschichtserzählung im tieferen Sinne ist das nicht. Geschichte haben wir an einem Volke in dem Maße, als es mit Anlagen und Bestimmung, Talenten und Ansätzen in seine Laufbahn eintritt und schon ein Etwas ist, um nun etwas zu werden. Und Biografie ist ein qualvolles und uneigentliches Unternehmen bei einem Menschen, der von Haus aus nichts eigenes, angelegtes hat, der darum nur ein Durchgangspunkt zufälliger äußerer Ursach-ketten ist. Biografie ist nur da wirkliche Beschreibung wirklichen Lebens, wo im Wechselspiel von Reiz und Erlebnis einerseits und von Anlage anderseits ein Eigentümliches entsteht, das weder Ergebnis eines 'bloßen Sich-auseinander-faltens' ist noch die Summe bloßer Spuren und Eindrücke, die von wechselnden Momenten von außen auf eine tabula rasa geschrieben werden. Wer Geistes-Geschichte will, muß qualifizierten Geist wollen; wer Religions-Geschichte meint, meint Geschichte eines für Religion qualifizierten Geistes.

Religion wird in der Geschichte erstens, indem in der geschichtlichen Entwicklung des Menschengeistes im Wechselspiel von Reiz und Anlage letztere selber Aktus wird, mitgeformt und bestimmt durch jenes Wechselspiel; zweitens, indem kraft der Anlage selber bestimmte Teile der Geschichte ahnend erkannt werden als Erscheinung des Heiligen, deren Erkenntnis auf Art und Grad des ersten Moments einfließt; und drittens, indem auf Grund des ersten und zweiten Momentes Gemeinschaft mit dem Heiligen in Erkenntnis, Gemüt und Willen sich herstellt. So ist Religion allerdings durchaus Erzeugnis von Geschichte, sofern nur Geschichte einerseits die Anlage für die Erkenntnis des Heiligen entwickelt und anderseits selber, in Teilen, Erscheinung des Heiligen ist. 'Natürliche' Religion, im Gegensatz zu geschichtlicher, gibt es nicht; angeborene Religion noch weniger [1].

Erkenntnisse a priori sind nicht solche, die jeder Vernünftige hat (das wären 'angeborene'), sondern die jeder haben kann. Höhere Erkenntnisse a priori sind solche, die jeder haben kann, aber erfahrungsgemäß nicht durch sich selber sondern 'erweckt' durch andere, höher Befähigte. Die allgemeine 'Anlage' ist hier nur das allgemeine Vermögen der Empfänglichkeit und ein Prinzip der Beurteilung, nicht aber der eigenen selbständigen Hervorbringung der betreffenden Erkenntnisse. Solche Hervorbringung hat nur statt in den 'Begabten'. 'Begabung' ist aber eine höhere Stufe, eine Potenzierung der allgemeinen Anlage und unterscheidet sich von dieser nicht nur dem Grade sondern auch der Art nach. Deutlich zu sehen ist das auf dem Gebiete der Kunst. Was hier in der Menge nur Empfänglichkeit, Nacherleben und Beurteilen durch

[1] Über den Unterschied von Angeboren und A priori vgl. R. Otto, Kantisch-Friessche Religionsfilosofie, S. 42.

gebildeten Geschmack ist, das kehrt auf der Stufe des *Künstlers* wieder als Erfindnng, Schöpfung, Komposition, als selbsttätige geniale Hervorbringung. Und diese höhere Stufe und Potenz der musikalischen Anlage, die dort nur Fähigkeit für musikalisches Erleben, hier aber für musikalisches Hervorbringen und Offenbaren ist, ist offenbar nicht ein bloß Gradverschiedenes.

Ähnlich ist es nun auch auf dem Gebiete des religiösen Gefühles, des religiösen Erfahrens und Hervorbringens. In der Masse ist auch hier die 'Anlage' nur als die Empfänglichkeit vorhanden, das heißt als Erregbarkeit für Religion und als das Vermögen eigenen, freien Anerkennens und Beurteilens. Das besagt: Allgemeine Anlage ist der 'Geist' nur in der Form des 'testimonium spiritus'[1]. Die höhere Potenz und Stufe aber, unableitbar aus der ersten Stufe bloßer Empfänglichkeit, ist hier der *Profet*, das heißt der, der den Geist als das Vermögen der 'Stimme von innen' und als das der Divination und, durch beide, als religiöse Produktionskraft besitzt.

Über dieser Stufe des Profeten aber läßt sich dann eine noch höhere, dritte denken und erwarten, unableitbar wieder aus der zweiten wie es die zweite aus der ersten war: die desjenigen, der einerseits den Geist in der Fülle hat und der anderseits zugleich selber in Person und Leistung zum Objekte der Divination des erscheinenden Heiligen wird. Ein solcher ist mehr denn Profet. — Er ist der Sohn.



[1] Und auch dies nur, ubi ipsi visum fuit.

BEILAGEN:

I. NUMINOSE DICHTUNGEN

1. Aus Bhagavad-Gītā, Kap. 11

In der Bhagavad-Gītā belehrt Krischna, die Verkörperung Vischnu's, ja Vischnu selber in Menschengestalt, den Arjuna über die tiefsten Geheimnisse seiner Religion[1]. Da verlangt es den Arjuna, Gott selber zu schauen in seiner eigenen Gestalt. Seine Bitte wird ihm gewährt. Und nun erfolgt im 11. Kapitel die grandios-furchtbare Theofanie, die mit den menschlich-natürlichen Mitteln des Fürchterlichen und des Majestätisch-Erhabenen versucht, von dem Unnahbaren des Göttlichen, vor dem die Kreatur erzittert und vergeht, ein Gefühl zu geben. Arjuna steht auf seinem Kriegswagen, gerade im Begriffe, in die blutige Schlacht zu ziehen gegen die Feinde seines Bruders Yudhischthira, gegen die Söhne des Dhritarāschtra. Krischna ist ihm Wagenlenker. Ihm spricht Arjuna seine Bitte aus:

Zeige Du mir Dich selbst, den unvergänglichen.

Da antwortet ihm Krischna-Vischnu:

8. Dein leiblich Auge ist zu schwach, zu schauen mich, o Arjuna. Ein himmlisch Auge gebe ich Dir. So schaue meine Gottesmacht.

9-14. Und als er so gesprochen, da offenbarte sich Hari[2], der Herr großer Wundermacht, alsbald dem Prithā-Sohne in der Gestalt seiner höchsten Majestät, mit Mund und Augen mannigfalt, viel wunderbarlich anzuschaun, manch himmlischen Schmuck und Gewaffen führend, in Himmelskränzen und -Gewanden, gesalbt mit Himmelsdüften, das Antlitz allerseits gewandt: ein

[1] Vgl. R. Otto, Vischnu-Nārāyana, Texte zur indischen Gottesmystik, zweite Auflage, Jena, 1922. [2] Das ist Vischnu.

Gott, allwunderbar und ohne Maß. Und der Glanz des Gewaltigen war, wie wenn am Himmel tausend Sonnen auf einmal erglänzten. Da ward Arjuna voller Staunens. Sein Haar sträubte sich. Er faltete die Hände, neigte sein Haupt vor dem Gotte und sprach:

17. Den Krone-, Keule-, Diskus-Träger schau ich,
Ein Meer von Glanz, erstrahlend allerseitig
Wie Sonnenblitz in ungeheurer Lohe
Ringsum. Mit Müh ertrage ich den Anblick.

20. Die Erd und Himmel spannen, alle Weiten
Füllst Du mit Dir, erfüllest alle Breiten.
Dich so erschauend, Wunder-Graus-Gestaltiger,
Steht voller Scheu die Dreiwelt, o Gewaltiger.

21. Demütig nahen hier sich Götterscharen,
In Furcht stehn andre mit gefaltnen Händen,
Heil rufen Dir die Heiligen und die Weisen
Und singen Lieder, herrlich Dich zu preisen.

22. Was nur in Himmel, Erde, Wolken, Winden,
In Luft und Wassern lebt an Geist und Göttern,
Dämonen, Manen, Heilige, Wunderwesen,
Sie schauen Dich und stehn in starrem Staunen.

23. In Riesenform, zahlreicher Augen, Munde,
Zahlloser Arme, Schenkel, Füße, Leiber,
Mit grausen Zähnen starrend schaut die Welt Dich
Und steht voll Schauder, Herr! Auch ich erschauere.

24. Wie Du da stehst, zum Himmel aufgerecket,
Im Farbenglaste glühend, offnen Schlundes,
Die großen Augen rollend! — — Grausen faßt mich.
Der Mut entsinkt, verstört bin ich, o Vischnu.

25. Die Munde starren Dir mit grausen Zähnen,
Den Flammen gleich, die einst das Weltall fressen.
Wo flieh' ich hin! Ich finde keine Stätte.
Genade, Götterherr, Du Weltenstütze!

26. Sie schlürfen in sich Dhritarāschtra's Söhne,
Zusamt den Scharen ihrer Königsmannen.
Den Bhīschma, Drona, Karna von den Feinden,
Und von den Unsern auch die ersten Helden
27. Mit schnellem Zuge! — Wie die Zähne starren!
Wie grausenvoll die Munde sich bewegen!
Zermalmten Hauptes jene schon sich zeigen,
Und zwischen Zahn und Zahn geklemmt sie hangen.
28. So wie die Ströme eilenden Ergießens
Zum Ozeane hingerissen werden,
So fluten aus der Menschenwelt die Helden
In die vom Feuer rings umlohten Munde.
29. Wie Motten in des Lichtes heiße Flamme
Mit Drange schwärmen und darin vergehen,
So drängt zu Deinen Schlünden ein die Menge
Der Menschen und vergeht zumal darinnen.
30. Du leckst und leckst sie mit den Flammen-munden
Von allen Seiten, schlingst sie dann hinunter.
Dein furchtbar Gleißen sengt in alle Fernen
Und füllt das Weltall an mit Gluten, Vischnu!
31. O, deute mir, wer bist Du, Furcht-Gestaltiger!
Ganz unbegreiflich ist mir Dein Gebaren.
Ich bete an, o Götterfürst! Genade!
Begreifen möcht ich Dich, Du aller Erster.

Da wandelt sich Vischnu wieder zu seiner freundlichen Gestalt. Arjuna's Bitte, den Unbegreiflichen zu begreifen, wird ihm nicht gewährt. 'In die hohe Majestät zu flattern', ist, wie Luther sagt, dem Menschen verwehrt; er soll sich halten an das Wort gnädiger Zusage. Und eine solche wird auch dem Arjuna zuteil. Mit den Worten, die von den Auslegern als die Summe und der Inbegriff der ganzen Gītā bezeichnet werden, schließt das gewaltige Kapitel:

Wer was er tut, für mich nur tut,
nur mein gesinnt und mir getreu,
Von Welthang frei, von Abgunst frei —
der geht zu mir, o Pāndava!

*

2. Joost van den Vondels Engelsang

In einer Besprechung der ersten Auflage dieser Schrift, in Theologisch Tijdschrift, 1917 machte mich der Holländer Groenenwege freundlicherweise aufmerksam auf den 'Sang der Engel', den der große niederländische Dichter des 17. Jahrhunderts Joost van den Vondel in seiner herrlichen Tragödie 'Lucifer' bringt: in der Tat ein Sang, der vielleicht noch tönender als der von Lange singt, was sich nicht sagen läßt[1]. (Warum finden wir diesen Sang nicht in unsern Gesangbüchern!) Er stehe hier mit der markigen Kraft seiner eigenen Sprache. Der Versuch einer Übertragung schließt sich an.

Rey van Engelen:

Zang

Wie is het, die zoo hoogh gezeten,
Zoo diep in't grondelooze licht,
Van tyt noch eeuwigheit gemeten,
Noch ronden, zonder tegenwicht,
By zich bestaet, geen steun van buiten
Ontleent, maer ob zich zelven rust,
En in zyn wezen kan besluiten
Wat om en in hem, onbewust
Van wanken, draeit en wort gedreven
Om't een en eenigh middelpunt,
Der zonnen zon, de geest, het leven,
De ziel van alles, wat ghy kunt

[1] Vgl. J. van den Vondels Treurspelen. 1. Deel, Amsterdam 1661.

Bevroên, of nimmermeer bevroeden,
  Het hart, de bronaêr, d'oceaen,
En oirsprong van zoo vele goeden
  Als uit hem vloeien en bestaen
By zyn genaede en alvermogen
  En wysheit, die hun't wezen schonck
Uit niet, eer dit in top volltogen
  Palais, der heemlen hemel, blonck;
Daer wy met vleuglen d'oogen decken
  Voor aller glansen Majesteit,
Terwyl we's hemels lofgalm wecken.
  En vallen, uit eerbiedigheit,
Uit vreeze, in zwym op't aenzicht neder?
  Wie is het? Noemt, beschryft ons hem
Met eene Serafyne veder.
  Of schort het aen begryp en stem?

Tegenzang:

Dat's GODT. Oneindigh eeuwig Wezen
  Van alle ding, dat wezen heeft,
Vergeef het ons, o noit volprezen
  Van al wat leeft, of niet en leeft.
Noit uitgesproken noch te spreken,
  Vergeef het ons en schelt ons quyt,
Dat geen verbeelding, tong noch teken
  U melden kan. Ghy waert, ghy zyt,
Ghy blyft de zelve. Alle Englekennis
  En uitspraeck, zwack en onbequaem,
Is maer ontheiliging en schennis:
  Want ieder draeght zyn eigen naem
Behalve Ghy. Wie kan U noemen
  By Uwen naem? wie wort gewyt
Tot Uw Orakel? Wie durf roemen?

Ghy zyt alleen dan die Ghy zyt,
U zelf bekent en niemant nader,
U zulx te kennen, als Ghy waert
Der eeuwigheden glans en ader:
Wien is dat licht geopenbaert?
Wien is der glansen glans verschenen?
Dat zien is noch een hooger heil
Dan wy van Uw genade ontleenen,
Dat overschryt het perck en peil
Van ons vermogen. Wy verouden
In onzen duur, Ghy nimmermeer.
Uw wezen moet ons onderhouden.
Verheft de Godtheit: zingt haer eer.

Toezang:

Heiligh, heiligh, noch eens heiligh,
Driemael heiligh: eer zy Godt.
Buiten Godt is 't nergens veiligh.
Heiligh is het groodt gebodt.
Zyn geheimenis zy bondigh.
Men aenbidde zyn bevel,
Dat men overal verkondigh:
Al wat Godt behaegt, is wel.

Chor der Engel:

Sang

Wer ist es, der so hoch gesessen,
So tief im gründelosen Licht,
Von Ewigkeiten ungemessen!
Er trägt, getragen wird er nicht.
Er hält, von keinem Ding gehalten,
Der Dinge All, das kreisend schwebt

Um ihn, in ihm, und, fest verhalten,
Zu ihm, der einigen Mitte, strebt,
Der Sonnen Sonne, Geist und Leben,
In sich beruh'nde Ruhestatt
Von allen, so da sind und weben,
Was Namen hat und keinen hat.
Er ist das Herz, Er ist der Bronnen,
Er ist ein unerschöpftes Meer
Des Schönst und Besten, das ersonnen
Und ausgeflossen von Ihm her,
Zum Dasein herrlich aufgerufen
Durch Seine Güte, Seine Macht,
Noch ehe ob der Erde Stufen
Sich hob des Himmels Strahlenpracht.
Mit Flügeln wir die Augen decken
Vor allen Glanzes Herrlichkeit.
Des Himmels Lobschall wir erwecken
Und fallen, in Ehrerbietigkeit
Vergehend, auf das Antlitz nieder.
Wer ist es! Nennt, beschreibt Ihn mir
Mit einer Serafinenfeder,
Denn Wort und Name fehlen hier.

Gegensang

GOTT ist's! — — Unendlich ewig Wesen
Von allem, was da west und webt,
O Du, von keinem ausgepriesen,
Was je gelebt und nie gelebt,
Den Geist und Sinne nicht erreichen.
Vergib, da Dich kein Wort ermißt,
Daß weder Bild noch Zung' noch Zeichen
Dich melden kann. — Du warst, Du bist,
Du bleibst Du selbst. Auch Engel-Rede
Und Wissen, schwach und ungewandt,

Entheiligt nur und ist zu blöde:
Denn jeglich Ding ist zubenannt —
Du nie und nirgend! Wer darf wagen
Zu nennen Dich! Und wer vermißt
Sich zum Orakel, Dich zu sagen!
Du bist allein der, der Du bist,
Dir selbst erkannt, Dir selbst erkenntlich
Und niemand sonst. Denn wer gewahrt
Der Ewigkeiten Glanz, unendlich,
Wem ward solch Licht geoffenbart!
Wem ist der Strahlenglanz erschienen,
Des Anblick höheres Heil noch reicht
Als Gnadengaben zu verdienen,
Der alle Grenzen übersteigt
Von unsern Kräften. — Wir veralten
In unserm Sein; Du nimmermehr.
Dein Wesen muß uns unterhalten.
Erhebt die Gottheit, singt ihr Ehr!

Abgesang

Heilig, heilig, nochmals heilig,
Dreimal heilig, Ehr sei Gott!
Außer Gott ist nichts gedeihlich.
Heilig ist sein hehr Gebot.
Sein Geheimnis uns verbinde.
Was er will, das habe statt,
Daß man überall verkünde:
Heilig ist des Höchsten Rat.

*

3. Melek Eljōn

Den nachstehenden Hymnus habe ich aus dem Hebräischen zu übertragen versucht. Er ist ein Stück der jüdischen Liturgie des Neujahrfestes, ein mittelalterlicher 'Piut'. Die

ungemeine Kunst der Strofe, des Reimes, des Wortanklanges im Urtext läßt sich im Deutschen nur unvollkommen wiedergeben. Vgl. 'Gebetbuch für das Neujahrsfest' hrsg. von Wolf Heidenheim, Frankfurt a. M., S. 62 ff. — JHVH ist das heilige Tetragrammaton, der heilige Vierstab des Gottesnamens im Alten Testamente, den die Juden nicht aussprechen sondern gewöhnlich mit Adonaj (HErr) umschreiben. Luther übersetzt ihn mit 'der Herr'. Man sprach ihn früher fälschlich 'Jehovah' aus. Seine richtige Aussprache lautet: Jahveh. —

Dir, o König, wollen wir huldigen

HÖCHSTER KÖNIG —
Stark und erhaben,
Wall ist Er und Graben,
Tun ist Sein Sagen,
Hoch und erhebend,
Throne vergebend,
Allem obschwebend —
herrschet in Zeit und in Ewigkeit.

HÖCHSTER KÖNIG —
Machttaten erweiset Er,
Geschlechter ruft Er her,
Siegel entsiegelt Er,
Lauter im Wort zumal,
Kennet der Sterne Zahl,
Bahnen und Kreise all —
herrschet in Zeit und in Ewigkeit.

HÖCHSTER KÖNIG —
Gepriesen von allem,
Mächtig zu allem,
Der Gnädige, allem,

Gibt Speise allem,
Verborgen vor allem,
Doch wachend über allem —
herrschet in Zeit und in Ewigkeit.

HÖCHSTER KÖNIG —
Des Vergessenen nicht vergißt Er,
Das Inwendige ermißt Er,
Klaren Auges ist Er,
Des Herzens Trachten liest Er,
Ein Gott der Geister,
Wahren Wortes Meister —
herrschet in Zeit und in Ewigkeit.

HÖCHSTER KÖNIG —
In seinem Schlosse in Lauterkeit,
In seinen Palästen voll Wundersamkeit,
Ist Er ohne alle Gleichheit
In aller Seiner Wirksamkeit
Der den Sand setzt dem Meere zur Grenzscheid
Dem Behemot und seinem Widerstreit —
herrschet in Zeit und in Ewigkeit.

HÖCHSTER KÖNIG —
Er sammelt die Wasser im Meere,
Erreget die Wogen wie Heere,
Daß sie fürchterlich brüllen,
Die Welt mit Getose erfüllen.
Doch ihr mächtig Geschwille
Zwingt er allmächtig zur Stille —
herrschet in Zeit und in Ewigkeit.

HÖCHSTER KÖNIG —
Herrschend in Majestät,
In Sturm und Wetter Er geht.
Glanz wie ein Kleid Ihn umweht.
Die Nacht wie Tag vor ihm steht.

Finsternis birgt Ihn dicht.
Doch Er selber wohnet im Licht —
herrschet in Zeit und in Ewigkeit.

HÖCHSTER KÖNIG —
Wolken ihn decken,
Flammen rings lecken,
Cherube tragen Ihn,
Blitze als Diener glühn.
Ruhe- und Wandel-Stern
Jauchzen in alle Fern:
Er herrschet in Zeit und in Ewigkeit.

HÖCHSTER KÖNIG —
Tuet die Hand auf und läßet genießen,
Sammelt den Regen und läßt ihn ergießen,
Über drei Länder und viere zu fließen,
Auf dürre Aue und machet sie sprießen.
Tag jauchzt dem Tage zu:
Jauchze dem Herrn auch du:
Er herrschet in Zeit und in Ewigkeit.

HÖCHSTER KÖNIG —
Heilig und schaudervoll,
Mächtig und wundervoll,
Misset die Erde ein,
Setzt ihr den Eckenstein,
Schaffet wie Groß so Klein
Zur Ehre sein —
herrschet in Zeit und in Ewigkeit.

HÖCHSTER KÖNIG —
Merket auf Elend,
Zum Flehn sich hinwendt,
Seine Milde verlängt,
Seinen Zorn bezwängt,

Allen Anfang anfängt,
Allen Endes End —
herrschet in Zeit und in Ewigkeit.

HÖCHSTER KÖNIG —
Richtet mit Wahrheit,
Seine Werke sind Wahrheit,
Übt Gnade und Wahrheit,
Selbst Gnade und Wahrheit,
Sein Wandel in Wahrheit,
Sein Siegel die Wahrheit —
herrschet in Zeit und in Ewigkeit.

Huldigen wollen wir Dir

JHVH ist König, JHVH war König, JHVH wird König sein
Zu ewiger Zeit.

Was wohnet im Himmelszelt
Rühmet mit Ruhmesklang:
JHVH ist König.
Was wohnt auf der Erden Feld,
Segnet mit Segens-Sang:
JHVH war König.
Eins stimmt dem Andern ein,
Jauchzen im Wettverein:
JHVH wird König sein
Zu ewiger Zeit.
All seine Heiligen
Voll Demut Ihn heiligen:
JHVH ist König.
All Seines Volkes Schar
Gibt Ihm dies Zeugnis wahr:
JHVH war König.

Eins stimmt dem Andern ein,
Lieblich im Wettverein:

JHVH wird König sein
Zu ewiger Zeit.

Blitzende Cherubim
Mächtige Serafim

JHVH ist König.

Morgen um Morgen neu
Sagens in Flüsterscheu:

JHVH war König.

Eins stimmt dem andern ein
Dreimal im Wettverein:

JHVH wird König sein
Zu ewiger Zeit.

JHVH ist König, JHVH war König, JHVH wird König sein
Zu ewiger Zeit.

Amen



II. KLEINERE ZUSÄTZE

1. Tremendum, mysterium. — Zu S. 14ff. Tief erschaut und klar beschrieben hat Robertson den wahren Sachverhalt. Man vergleiche: F. W. Robertson: Ten Sermons, III; Jacobs wrestling, point II; The revelation of Mystery:

> It was revealed by awe. Very significantly are we told, that the divine antagonist seemed as it were anxious to depart as the day was about to dawn; and that Jacob held Him more convulsively fast, as if aware, that the daylight was likely to rob him of his anticipated blessing: in wich there seems concealed a very deep truth. God is approached more nearly in that wich is indefinite, than in that wich is definite and distinct. He is felt in awe, and wonder and worship rather than in clear conception. There is a sense in wich darkness has more of God than light has. He dwells in the thick darkness. Moments of tender, vague mystery often bring distinctly the feeling of His presence. When day breaks and distinctness comes, the Divine has evaporated from the soul like morning dew. In sorrow, haunted by uncertain presentiments, we feel the infinite around us. The gloom disperses, the world's joy comes again, and it seems as if God were gone — the Being who had touched us with a withering hand and wrestled with us, yet whose presence, even when most terrible, was more blessed than His absence. It is true, even literally, that the darkness reveals God: Every morning God draws the curtain of the garish light across His eternity, and we lose the Infinite. We look down on earth instead of up to heaven, on a narrower and more contracted spectacle — that wich is examined by the microscope when the telescope is laid aside — smallness, instead of vastness. 'Man goeth forth unto his work and to his labour till the evening'; and in the dust and pettiness of life, we seem to cease to behold Him: then at night He undraws the curtain again, and we see how much of God and Eternity the bright distinct day has hidden from us. Yes, in solitary, silent, vague darkness, the Awful One is near. — — —

Names have a power, a strange power of hiding God. Who does not know how we satisfy ourselves with the name of some strange bird or plant, or the name of some new law in nature? It is a mystery perplexing us before. We get the name and fancy we understand something more than we did before; but in truth, we are more hopelessly ignorant: for before we felt there was a something, we had not attained, and so we inquired and searched — now, we fancy we possess it, because we have got the name by wich it is known: and the word covers over the abyss of our ignorance. If Jacob had got a word, that word might have satisfied him . . . Gods plan was not to give names and words, but truths of feeling. That night, in that strange scene He impressed on Jacob's soul a religions awe, which was hereafter to develop — not a set of formal expressions, which would have satisfied with husks the craving of the intellect and shut up the soul: — Jacob felt the Infinite, who is more truly felt, when least named.

2. Zu den Gesamtausführungen meiner Schrift verweise ich auf die Ausführungen, die der englische Übersetzer derselben in seiner Einleitung gibt, und noch besonders auf seinen Beitrag, den er in Appendix X bringt: 'Der Ausdruck des Numinosen im Englischen'. Er sagt hier, auf S. 222 seiner Übersetzung:

Wohl ist der deutsche filosofische Wortschatz im allgemeinen sowohl reicher als auch präziser im Ausdruck. Aber hinsichtlich der Gegenstände, die dieses Buch behandelt, ist unsere Sprache gegen die deutsche nicht im Nachteil. Ja, der Reichtum an Synonymen im Englischen war für die Übersetzung geradezu ein embarras de richesse. Für das eine deutsche 'Heilig' und seine Ableitungen in Nomen und Verbum haben wir sacred und holy, sacredness, holiness und sanctity. Für 'Gottheit' haben wir sogar drei Synonyme: deity, divinity, Godhead. Jedes dieser Synonyme würde eine richtige Wiedergabe in jedem einzelnen Sonderfall des Textes sein. Und wenn wir jeweils eines von ihnen wählen, so müssen wir dann oft feine Bedeutungsschattierungen opfern, die die andern bei sich haben, und die in dem einen deutschen Ausdruck eingeschlossen sind. Daß wir für Heilig holy wählten und nicht sacred, geschah, weil jenes der biblische Ausdruck ist, der sich besonders in jenen großen Stellen der Schrift findet, die das Buch wiederholt als Beispiele

verwendet und die für seine Beweisführung von zentraler Bedeutung sind, wie z. B. Jes. 6. Auch glaube ich, daß unser Sprachgefühl das Holy als den numinoseren Ausdruck empfinden wird als das Sacred. Es hat für uns die numinose Atmosfäre ausgesprochener um sich als sacred. Und obschon von ihm vielleicht noch mehr gilt als vom deutschen Heilig, daß es sich vornehmlich bezieht auf die höheren Stufen religiöser Erfahrung, in denen sich das Numinose bereits gesättigt hat mit rationalen und moralischen Momenten und deswegen für uns fast gleichbedeutend ist mit 'Gut', so findet sich doch gerade auch Holy in Aussagen, wo diese höhere und tiefere Bedeutung noch nicht vorliegt, und wo es noch rein das Numinose ist in seiner frühen und noch 'rohen' Form. Zum Beispiel in den bekannten Versen aus dem Kubla Khan von Coleridge:

> A savage place! as holy and enchanted
> As e'er beneath a waning moon was haunted
> By woman wailing for her demon-lover!

Das ist ein richtiges 'numinoses' Zitat. Das Numinose ist hier aber auf der primitiven, 'vorreligiösen' Stufe seiner Entwicklung. Es hat noch nichts von 'sanctity' bei sich. Der kühne Gebrauch des Wortes 'holy' kann, so scheint mir, hier dem Dichter noch eben erlaubt sein, während wir offenbar sanctity sparen für eine engere und höhere Bedeutung.

Auch abgesehen von diesen genannten Ausdrücken scheint unser Englisch reich zu sein an numinosen Termini. R. Otto hat selber auf S. 15 hingewiesen auf unser 'awe' und 'to haunt', die beide keine genaue Entsprache im Deutschen haben. Und für uncanny als ziemlich genaue Übersetzung von unheimlich habe ich gelegentlich schon selber verwendet 'weird' und 'eerie', die deutlich die numinose Atmosfäre an sich haben. Auch das altertümliche Wort freit gehört dahin (eine geheimnisvolle Anmahnung aus der Welt des Jenseitigen). Vielleicht hat auch die jetzt veraltete Verbform to oug, von der unser heutiges ugly kommt, ursprünglich ein Einschüchtern oder Scheu-machen durch ein Nicht-natürliches, Unheimliches gemeint[1]. Zugleich ist zu beachten, daß alle diese Ausdrücke, außer awe, auf das Numinose in seiner 'rohen' Form gehen. Zunächst sind sie offenbar nicht schon religiöse Termini im höheren Sinne, obgleich auch sie, im Unterschiede etwa von grue, grisly, ghastly, sowohl mit einer edleren wie auch mit einer niedrigeren und pri-

[1] Vgl. unser deutsches gräsen und gräßlich, grauen und greulich.

mitiveren Bedeutungs-farbe versehen sein können. Besonders beachtlich ist endlich auch, daß diese Ausdrücke alle oder fast alle Nord-britischen, also keltischen Ursprungs sind. Eine besondere Empfänglichkeit gerade für numinose Eindrücke scheint ja die Besonderheit keltischer Gemütsart gewesen zu sein. Dafür sprechen auch ihr Fernsehen und ihr Zweites Gesicht.

Abgesehen von den Beispielen einzelner Ausdrücke unserer Sprache würde es leicht sein, aus englischer Dichtung und Prosa Stellen zu sammeln, die, ähnlich der schon aus Coleridge angeführten Stelle, numinose Momente und Stimmungen wiedergeben. Ich will wenigstens drei Proben geben.

Auf S. 40 hat R. Otto zwei Hymnen angegeben (von Gellert und von Lange), die den Unterschied rationaler und numinos bestimmter Gemütshaltung zeigen. Diesen Unterschied könnte man kaum besser veranschaulichen als an den beiden, jedem englischen Leser vertrauten Gedichten: Addisons Hymnus über Psalm 12, und Blakes Gedicht über den 'Tiger' (The Tyger). Beide Dichter wollen den Schöpfer besingen, wie er sich offenbart in seiner Kreatur. Aber der Unterschied ihrer Stimmung ist ganz unverkennbar. Bei Addison ist die gleiche Stimmung ruhiger Zuversicht, dankbaren und verstehenden Lobpreises, ruhiger Würde wie bei Gellert. Bei Blake ist die Stimmung des Erzitterns, der Scheu, des gefühlten Mysteriösen, wobei doch eine seltsame Entzückung ist. Addison singt:

The spacious firmament on high with all the blue ethereal sky
And spangled heavens, a shining, frame, their great original proclaim.
The unwearied sun from day to day does his Creators powers display.
And publishes to every land the work of an almighty hand.

Soon as the evening shades prevail, the moon takes up the wondrous tale,
And nightly to the listening earth repeats the story of her birth.
While all the stars, that round her burn, and all the planets in their turn
Confirm the tidings, as they roll, and spread the truth from pole to pole.

What though in solemn silence all move round the dark terrestrial ball,
What though no real voice or sound amid their radiant orbs be found:
In reason's ear they all rejoice and utter forth a glorious voice
For ever singing, as they shine: 'The hand, that made us, in divine'.

Dies ist bewußt rationale Frömmigkeit. Es ist 'Vernunft', die da lauscht auf den Lobeshymnus der Natur. Und das war nicht nur der Charakterzug einer einzelnen Gemütsart sondern vielmehr der eines ganzen Zeitalters, nämlich eben Addisons. Wie ganz anders aber ist der Charakter der Verse von Blake:

Tyger, tyger, burning bright in the forests of the night.
What immortal hand or eye could frame thy fearful symmetry!

In what distant deeps or skies burnt the fire of thine eyes!
On what wings dare He aspire? What the hand dare seize the fire?
When the stars threw down their spears and watered heaven with their tears,

Did He smile, His work to see? Did he, who made the lamb, make thee?

Tyger, tyger, burning bright in the forests of the night,
What immortal hand or eye dare frame thy fearful symmetry!

Endlich, zu dem Beispiel von S. 107, möchte ich hinweisen auf Wordsworths Prelude X, 437—469. Auch Wordsworth erzählt uns hier, wie gerade das Furchtbare jener Zeit und ihrer Katastrofen, wie ihr 'Ungeheueres' ihm zur Offenbarung wurde einer 'presence' of the Holy and the Divine, ebenso wie das in dem Erlebnisse von Max Eyth der Fall war.

3. Zu den Zitaten auf S. 27 vgl. auch das Wort der karmelitischen Mystikerin Isabella Daurella:

Da fühlte ich die Gegenwart der heiligen Dreifaltigkeit, und ward inne meiner eigenen N i c h t i g k e i t (bei C. Butler, Western Mysticism, London 1922, S. 16).

4. M a j e s t a s u n d R e a l i t ä t. — Zu S. 27. Manchen Formen der Mystik ist wesentlich die — gradweis verschieden vollzogene — Verselbigung mit dem Transzendenten. Diese Verselbigung hat noch ihre besondere Quelle, die hier nicht mit erwogen ist und aus Momenten entspringt, von denen besonders zu handeln wäre. Aber Verselbigung allein ist noch nicht Mystik, sondern Verselbigung mit dem an Macht und Realität schlechthin ü b e r l e g e n e n, zugleich ganz irrationalen Etwas. Beispiele aus gegenwärtigem religiösen Erleben für dieses Ein- und Wegschrumpfen eigener Realität gegenüber der numinos vernommenen transzendenten Realität finden sich bei W. James, S. 53:

Die vollkommene Stille der Nacht erschauerte in feierlichem Schweigen. Die Dunkelheit umschloß eine Erscheinung, die um so stärker empfunden wurde, als sie nicht gesehen ward. Ich konnte an Gottes Gegenwart ebensowenig zweifeln, wie an der

meinigen. Ja, ich fühlte mich, wenn das möglich ist, als der weniger reale von uns beiden.

Und dies Beispiel zeigt zugleich, wie hier auch die mystische Erfahrung der 'Einung' sich sogleich an solche Erlebnisse anschließen kann. Kurz vorher heißt es:

Ich war allein mit ihm ... Ich suchte ihn nicht, aber ich empfand die vollkommene Vereinigung meines Geistes mit dem seinigen.

Vgl. auch das Erlebnis auf S. 56:

Ich hatte die Empfindung, als hätte ich mein eigenes Selbst verloren ...

5. Das 'Ganz andere'. — Zu S. 33.

Man vergleiche die Worte bei Maimonides, Guide des Égarés, Französisch von S. Munk, Paris 1856:

Ainsi il est clair pour toi, que toutes les fois qu'il te sera démontré qu'une certaine chose doit être niée de Dieu, tu sera par là plus parfait, et que toutes les fois que tu lui attribueras affirmativement une chose ajoutée (à son essence), tu l'assimileras (aux créatures), et tu sera loin de connaitre sa réalité.

S. 259: Tous ces attributs, que tu crois être une perfection, constituent une imperfection à l'égard de Dieu, s'ils sont de la même espèce que celles que nous possédont.

Hier wird der Sinn der sogenannten via negationis klar. Die via negationis in der Theologie ist einerseits der Versuch, das Göttliche zu entschränken von aller Schranke, die in Bestimmtheiten zu liegen scheint. Sie macht es zu dem völlig unbestimmten. Als solche ist sie, wie ich in 'West-östliche Mystik', S. 149 ausgeführt habe, nur eine Verlängerung der via eminentiae: als das völlig Entschränkte und Unbestimmte ist Gott zugleich das eminentissimum. — Soweit sind via eminentiae und via negationis nur Formen und Bestandteile der Absolutheitsspekulation. Aber diese ist nur, wie wir oben gesehen haben, ein rationales Schema des Numinosen, und zwar speziell des Momentes des

'Ganz anderen'. Und dieses Verhältnis offenbart deutlich das obige Wort des Maimonides.

6. Zu S. 39. Mirum, Paradox, Antinomie.
Wie diese Momente des Numinosen sich schon in primitiver mythologischer Form vor aller Spekulation im Gefühle des rein Wunderbaren des Göttlichen hervortun und auszudrücken versuchen, dazu vergleiche man in meinem Buche Vischnu-Nārāyana, S. 36, 'Nārāyana's Wunderwesen'. Das Āšcaryam des Göttlichen soll hier in tastender Symbolform zu Gefühl gebracht werden.
Augustin aber sagt gelegentlich:

> Gott darf nicht einmal das Unaussprechliche genannt werden. Denn hierin eben liegt schon eine Aussage über ihn (bei I. Bernhart, Augustin, München 1922, S. 146).

7. Englische Parallele zu dem Numinosen Hymnus auf S. 40—41.

Eternal Power, whose high abode
Becomes the grandeur of a God
Infinite length beyond the bounds
Where stars revolve their little rounds:

Thee while the first Archangel sings
He hides his face beneath his wings,
And ranks of shining ones around
Fall worshipping and spread the ground.

Lord, what shall earth and ashes do?
We would adore our Maker too:
From Sin and dusk to Thee we cry
The Great, the Holy, and the High.

Earth from afar has heard thy fame
And we have learned to lisp Thy name;
But oh the glories of Thy mind
Leave all our soaring thoughts behind.

God is in Heaven, and men below;
Be short our tunes, our words be few;
A sacred reverence checks our songs,
And praise sits silent on our tongues.

Isaac Watts.

8. Negative Hymnen. — Zu S. 47.
Ein 'negativer Hymnus', dessen Negationen man doch als solche garnicht bemerkt, ist der folgende des Gregor von Nyssa. Verstärkt werden seine Negationen noch durch die Antinomien und Paradoxien des Mirum.

ὕμνος εἰς Θεόν.
(Migne, S. gr. 37, S. 507)

ὦ πάντων ἐπέκεινα! τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν;
πῶς λόγος ὑμνησεί σε; σὺ γὰρ λόγῳ οὐδενὶ ῥητόν.
πῶς νόος ἀθρήσει σε; σὺ γὰρ νόῳ οὐδενὶ ληπτός.
μοῦνος ἐὼν ἄφραστος· ἐπεὶ τέκες ὅσσα λαλεῖται.
μοῦνος ἐὼν ἄγνωστος· ἐπεὶ τέκες ὅσσα νοεῖται.
πάντα σε καὶ λαλέοντα καὶ οὐ λαλέοντα λιγαίνει.
πάντα σε καὶ νοέοντα καὶ οὐ νοέοντα γεραίρει.
ξύνοι γάρ τε πόθοι, ξύναι δ' ὠδῖνες ἁπάντων
ἀμφὶ σέ· σοὶ δὲ τὰ πάντα προσεύχεται· εἰς σὲ δὲ πάντα
σύνθεμα σὸν νοέοντα λαλεῖ σιγώμενον ὕμνον.
σοὶ ἑνὶ πάντα μένει· σοὶ δ' ἀθρόα πάντα θοάζει.
καὶ πάντων τέλος ἐσσί, καὶ εἷς, καὶ πάντα καὶ οὐδείς,
οὐχ ἓν ἐών, οὐ πάντα· πανώνυμε, πῶς σε καλέσσω,
τὸν μόνον ἀκλήϊστον; ὑπερνεφέας δὲ καλύπτρας
τίς νόος οὐρανίδης εἰσδύσεται; ἵλαος εἴης,
ὦ πάντων ἐπέκεινα· τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν!

9. Zusatz zu dem Dante-Zitat auf S. 49:
Übrigens muß man gestehen, daß es Dante nicht recht gelingt, sein eigenes Entzücken auf den Leser zu übertragen. Er versichert mehr, daß er es hat, als daß er es im Leser selber anzündete, trotz der Kunst seiner Verse und trotz dem Tiefsinn seiner Spekulation. Vielleicht gerade wegen beider. Einem indischen Schilderer der Himmelsreise gelingt es besser: dem kindlich-naiven Śrī-Nivāsa, in seiner Dīpikā, S. 63. Hier, in diesem grenzenlosen Relativsatze, in diesen, die Lungen auspumpenden, wie Sturmreihen voranhastenden Vordersätzen: Wer —, wer —, wer —, wer —, endlich in dem schier atemlosen seligen Aufschrei des allerkürzesten Nachsatzes: 'Sa muktah — Der ist erlöst!',

brennt die Glut des fascinans mit wahrhaft ansteckender Gewalt[1]. — Übrigens verlieren Dantes drei Kreise etwas von ihrer Abstraktheit, wenn man sieht, wie die Zeit sie bildlich darzustellen wußte, z. B. in den Miniaturen zu dem Scivias der Hildegard von Bingen oder in ihrer Darstellung auf dem Campo santo von Pisa. Diese tragen ganz die Art des 'Magischen' an sich, von dem und von dessen Ausdruckskraft für das Numinose oben die Rede gewesen ist. Und hierin so gut wie in ihrem Visionären, ja selbst in ihrer Form haben sie eine auffallende Ähnlichkeit mit buddhistischen Mandala's.

10. Durgā. — Zu S. 85.

Und doch sind auf die Mutter des Schreckens Hymnen gedichtet worden wie folgender:

War's Unkenntnis Deiner Befehle,
War's Armut oder Trägheit,
Daß ich die Kraft nicht fand, zu tun was ich sollte,
Daß ich versäumte, Deine Füße zu ehren?
Gütige Mutter, die Du alle von Schuld befreist,
Mir auch wirst Du vergeben:
    Ward doch ein schlechter Sohn gar oft geboren,
    Eine schlechte Mutter aber gibt es nicht.

Mutter! Viele würdige Söhne hast Du auf Erden.
Aber ich, Dein Sohn, bin ohne Wert.
Dennoch darfst Du, Gute, mich nicht verlassen:
    Ward doch ein schlechter Sohn gar oft geboren,
    Eine schlechte Mutter aber gibt es nicht.

Mutter! Weltenmutter! Deine Füße hab ich
Nicht geehrt, reiche Gaben Dir nicht gespendet,
Dennoch hast Du Liebe mir erzeigt, ohne Ende:
    Ward doch ein schlechter Sohn gar oft geboren,
    Eine schlechte Mutter aber gibt es nicht.

(Vgl. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, Band 3, S. 123.)

[1] Vergleiche R. Otto, Dīpikā des Nivāsa, S. 36.

11. Zu S. 95.

Auch im morgenländischen Zeremoniell hat sich das 'Zeremoniell' von Jes. 6 erhalten. So erlebten wir es am Geburtstage des Chalifen, des Schatten Allah's, 1916, in Konstantinopel. Die Großwürdenträger des Osmanischen Reiches, die Richter, Minister, Gelehrten, Patriarchen und Generäle waren versammelt und erwarteten das Nahen des Sultan, dem ein singender Diener voranschritt. 'Weißt Du, was er singt — fragte Talaat Bey. Er singt: O Chalif, wisse, daß Du ein Mensch bist und Allah ist größer denn Du.' Als der Sultan sich aufgestellt hatte, nahten nach Rang und Stand, bei tiefstem Schweigen aller, die Einzelnen und sich verneigend, brachten sie ihre Wünsche und Huldigungen, im leisesten, kaum vernehmlichen Flüsterlaut.

12. Zu der Bemerkung auf S. 107.

Von weitem nähert sich auch Carlyle einer ähnlichen Erfahrung, wenn er sagt:

> Schaue, wenn du Augen oder Sele hast, in dieses große, küstenlose Reich des Unbegreiflichen hinein, in das Herz seiner tobenden Verwirrungen und tollen Zeitstrudel. Liegt darin nicht dennoch schweigend und ewig ein Allgerechtes, ein Allschönes, die einzige Wirklichkeit und endlich beherrschende Macht des Ganzen?

Nur, daß er, statt dem 'Unbegreiflichen' sein mirum zu lassen, dieses dann doch wieder 'begreiflich' machen will, wenn nicht 'Allgerechtes', 'Allschönes', 'Ganzes' hier eigentlich nur stehen als Chiffren für die 'unbegriffenen' Werte des Illustre und des Augustum.

13. Das tremendum in der Mystik. — Zu S. 139.

Der arabische Mystiker Ghazali kennt dieses Moment wohl und kennt es innerhalb der mystischen Erfahrung, 'jenseits der Grenze alles Verstandes der Verständigen':

> Erschrecken über die ersten Strahlen seiner Herrlichkeit ist die letzte Grenze alles Verstandes des Verständigen. Verwirrtes, be-

stürztes Erschauern das äußerste Ziel. (Vgl. Al Ghasali, Das Elixir der Glückseligkeit. Deutsch von H. Ritter, Jena 1923, S. 15.)

14. Zu unserem Kapitel 18 im ganzen vergleiche man den vortrefflichen Abschnitt in N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, S. 193:

> Es kann wirkliche Frömmigkeit geben ohne einen ausgebildeten Gottesglauben und Kult. Aber es gibt keine Frömmigkeit, die diesen Namen verdient, ohne die Vorstellung vom Heiligen. — So wichtig auch der Gottesglaube nebst der Gottesverehrung für die Religion ist, so gibt es doch, wie ich oft hervorgehoben habe, ein noch bedeutungsvolleres Kriterium für das Wesen der Religion, nämlich den Unterschied zwischen Heilig und Profan.

15. Was 'majestas' sei, und tremenda majestas, und wie ihre Erfahrung sei, möge zum Schlusse noch ein Stück aus dem Talmud sagen, Chagiga 14:

> Vier gingen ein ins Paradies, Ben Asai, Ben Soma, Acher und Rabbi Akiba. Sprach zu ihnen Rabbi Akiba: 'Wenn ihr kommt zu reinen Marmorsteinen, sprechet nicht: Wasser, Wasser'[1]. — Ben Asai schaute und starb. Ben Soma schaute und wurde mit Wahnsinn geschlagen. Acher hieb ab die Pflanzungen[2]. Aber Rabbi Akiba ging hervor in Frieden[3].

Eine heutige Nacherzählung (von Christaller-Schubert in Christl. Welt, 1923, Nr. 1) möchte ich anfügen, die, wie mir scheint, den Sinn dieser Talmudstelle erfaßt hat:

Die Lehrer im Paradies.

Vier Lehrer beschäftigten sich mit der Kabbala und gingen durch ihr Tor ein ins Paradies: Rabbi Akiba, Elisa ben Abuja, Simon ben Soma und Simon ben Asai. Und sie kamen hinein und näherten sich der unbegreiflichen und furchtbaren Nähe Gottes.

Als sie wieder heraus kamen, war es gegen Abend, und sie schritten riesengroß und dunkel aus der Glut des Westhimmels hervor in schwerem Schweigen. Die anderen Lehrer aber, die ihnen entgegen gingen, erschraken vor der Verstörung ihres Gesichts.

Da ging Ben Asai in sein Haus, warf sich auf sein Lager, denn er konnte dem Zittern seiner Glieder nicht mehr gebieten, und

---

[1] Sucht nicht mit Worten zu nennen, was ihr seht, denn es fehlt euch dafür jegliches Maß der Erkenntnis. [2] Wurde abtrünnig.

[3] Übersetzung von Christaller-Schubert.

kehrte sein verblichenes Gesicht stumm gegen die Wand. Sein Mund weigerte Speise und Trank, sein Gesicht verfiel und seine erloschenen Augen harrten dem Tod entgegen.

Da ging Ben Soma hinaus von dem sterbenden Freund und sah umher, und siehe, die Welt hatte alles Maß verloren, und kein Ding stand mehr in einem Größenverhältnis zum andern. Alle Umrisse zerfluteten und wälzten sich gegen ihn, die Umrisse seiner Menschengestalt auszulöschen. Zeit und Raum waren verschwunden, und alles stürzte in furchtbarer Gleichzeitigkeit und Allgegenwart gegen seine Augen. Da warf er sich zu Boden und verhielt sich die Augen, aber er konnte seinem Schauen nicht wehren, und er schrie laut und schlug sich den Kopf gegen die Steine, den eindringenden Bildern einen Ausweg zu schaffen. Und als die Lehrer herbeigeeilt kamen auf sein entsetzliches Schreien, fanden sie ihn in Qualen des Wahnsinns.

Da sprach Elisa ben Abuja: 'Uns ist das Maß genommen durch das Maßlose, das wir gesehen haben, und die Welt ist uns verwandelt. Die Lehre, das Gesetz, daran wir unser Leben hingeben, was sind sie als ein abgesplittertes Stück Sinnlosigkeit vom großen Sinn, ein abgebrochenes Stück Vergänglichkeit vom Ewigen, eine abgesperrte Nichtigkeit vom Unendlichen? All die Last und Beschwerde, unter der wir leben, und die Entsagung, die wir auf uns genommen haben, gilt nicht mehr als eines Haares Breite und eines Sandkorns Gewicht. All das weite Gesetz ist noch nicht eine halbe Stufe aufwärts zum Göttlichen. Was mühen wir uns so furchtbar vergeblich unter der nutzlosen Last!'

Zur selben Stunde schied sich Elisa von den Lehrern und warf sich der Sünde der Welt und der Verzweiflung des Unglaubens in die Arme. Da erschraken die Lehrer und blickten auf Rabbi Akiba, ob sie auch ihn so schrecklich verlieren müßten. Und er barg sein verstörtes Gesicht in den Händen.

Als er nach langer Zeit Herr seiner Züge wurde und sich aus den Händen hob, sah er die Bestürzung und das stumme Bangen aller um ihn her, und er sprach: 'Weh uns! Wie tot sind wir, gemessen am Lebendigen! Wie eng sind wir, gemessen am Unendlichen, wie töricht sind wir, gemessen an der ewigen Weisheit! Aber Gottes Hand ist über uns, und er hat uns diese Form gegeben. An uns ist's, daß wir uns demütig fügen in unsere Gestalt und darin wirken. Denn nicht nach unserem Erkennen werden wir gerichtet, sondern nach unserem Wollen und Wirken.'

Und Rabbi Akiba stand hoch auf und ging ins Lehrhaus, zu lehren Ewiges in den armen Formen der Erde. Und er wurde der größte Lehrer seines Zeitalters.

III. LISTE ÜBERTRAGENER FREMDWORTE

actus purus vollendete Wirklichkeit
adaequat genau entsprechend
adhaerere Deo Gott anhangen
adhaesio Dei Hangen an Gott
alienum das Andere, Fremde
altum silentium tiefes Schweigen
amor mysticus mystische Liebe
analogisch durch bloße Ähnlichkeit entsprechend
analytische – synthetische Einheit Einheit, die viele Vorstellungen unter sich enthält — die viele Vorstellungen in sich enthält
analytische – synthetische Urteile, Urteile, deren Prädikat nur die Verdeutlichung des im Subjektsbegriff notwendig schon Gedachten ist, — Urteile, in denen das Prädikat über den im Subjektsbegriff notwendig zu denkenden Inhalt hinausgeht
Anamnesis Erinnerung
An-ātman-Lehre Lehre, daß die Seele kein selbständiges und beharrendes Ich sei
Animismus Lehre, daß Religion entstanden sei aus dem Glauben an Totengeister
annihilatio Vernichtung
antaryāmin Innenwalter
anyad wie *alienum, sanskrit*
apaitheîsthai durch Bitten abwenden
apathḗs leidenschaftslos
apátheia Leidenschaftslosigkeit
apophthégmata tō̃n patérōn Aussprüche der Väter
Apologetik Kunst der Verteidigung der Religion
apotrépein abwenden
Apperception Auffassung
árrēton unaussprechlich, was kein Wort erfaßt, unbestimmbar
Askese Kasteiung
augustus erlaucht

bathéa toŷ satanâ die Tiefen des Satan
bodhi Heilserkenntnis *sanskrit*
Brahmā hoher Gottesname Indiens

caligo Dunkelheit
causa prima (erste Ursache) = die Gottheit
causae secundae innernatürliche Ursachen im Unterschied von causa prima
certitudo salutis Heilsgewißheit
charaktḗr Wesensabdruck
Christologie Lehre von der Person Christi
confidere vertrauen
conformem esse verbo dem Worte gleichförmig sein
contactus Berührung

daimónion das Dämonische
Daemonismus Glaube an Dämonen
de adhaerendo Deo über das Hangen an Gott
de amore Dei quod efficax sit daß Liebe zu Gott wirksam sei
de gustibus non est disputandum über den Geschmack läßt sich nicht streiten

deinós ungeheuer
de servo arbitrio über den unfreien Willen
deus ipse ut est in sua natura et majestate Gott wie er an sich selbst in seiner Natur und Majestät ist
deus vivus der lebendige Gott
Deuterojesaja unbekannter Prophet, von dem die zweite Hälfte unseres Jesajabuches stammt = Zweit-Jesaja
dirus grausig
discursiv im Denken von einem Inhalt zum andern übergehend, Stück für Stück verbindend, Gegensatz: Anschauung
divina majestas, metuenda voluntas göttliche Majestät, zu fürchtender Wille
Ductus Schriftzüge
Durgā mächtige indische Göttin
Dysteleologie Zweckwidrigkeit

efflavia = suspiria
ellampatio Ausstrahlung
Elohim hebr. Gottesbezeichnung
El Schaddaj. Eljon hebr. Gottesbezeichnung
enthusiázesthai des Gottes voll sein
Entität Wesenheit
epékeina jenseits und über allem Sein
Epigenesis Gegensatz von *Praeformatio*; diese nimmt an, daß die Eigenschaften des sich entwickelnden Wesens im Keime vorgeformt seien; Epigenesis, daß sie erst hernach hinzutreten
Eros geschlechtliche Liebe. Weiter begeisterte Liebe zum Schönen und zur Welt der Ideen und der Ideale bei Plato
Ethisierung Erfüllung mit sittlichem Gehalt
Ethos Sittlichkeit
eufēmeisthai, eufēmía Schweigen, um jedes Wort böser Vorbedeutung zu vermeiden
eulábeia siehe S. 30
Evolutionismus Lehre, daß alles durch gradweise Entwicklung auseinander geworden sei
exegetisch auf die Auslegung der Bibel bezüglich
exlex an kein Gesetz gebunden

facies Dei revelata das enthüllte Antlitz Gottes
Fetischismus Fetischanbetung
fides Glaube
fiducia Vertrauen
fôs Licht

generatio aequivoca Lehre vom angeblichen von selbst Entstehen der Lebewesen
gnostisch frühchristliche Irrlehre
gratia Gnade

Hallelujah 'lobet Jahweh!'
hágios heilig
Heimarmenē Schicksal
Henosis Wesensvereinigung mit dem Göttlichen = zweite Seite der Mystik
Hesychia Zustand der tiefen Seelenruhe in der Mystik
Heterogonie Hervorbringung von zuvor als Anlage n i c h t Vorhandenem = besondere Form der Epigenesis
heteronom fremdgesetzlich; Gegensatz: autonom = eigengesetzlich
Humanisierung Vermenschlichung

Identifikation 'Verselbigung'
Ideogramm deutendes Zeichen

immobilis von Leidenschaften unbewegt
Imputationslehre Lehre von der Zurechnung des Verdienstes Christi
in actu in Verwirklichung
Incarnatus . . . 'und ward Fleisch'
incomprehensibilitas Unfaßlichkeit
indefinibel nach Sinn und Zweck nicht faßbar
Indifferenz Ununterschiedenheit
ineffabile unaussprechlich, nicht streng bezeichenbar
in metuendis mirabilibus et judiciis suis incomprehensibilibus in seinen schrecklichen Wundern und unbegreiflichen Gerichten
ira deorum Zorn der Götter
Īśvara der HErr *sanskrit*

Jahveh Name des Stammesgottes Israels; später verderbt in Jehovah
Jñāna Heilserkenntnis *sanskrit*

Kahin Seher
Kaivalyam indischer Ausdruck für jenseitigen Heilzustand
Kalligrafie Schönschreibung
Kategorie oberste Begriffe, Denkformen
Kategorie a priori Denkform, die aller Erfahrung (= mathematische Naturwissenschaft) vorhergeht, diese formt und bedingt
Kommunionsmethoden Verfahren sich das Jenseitige, Göttliche dinglich anzueignen
Komplex zusammengesetzt
Krischna indische menschliche Verkörperung der Gottheit
Kyrieleis 'Herr erbarme Dich!'

Logion Ausspruch mit göttlicher Autorität

Magie zauberisches Handeln
Mandala magischer Bilderkreis für Kontemplationszwecke
Mania heilige Raserei
Mastaba große ägyptische Grabbauten
Megalithie Periode der riesigen Steindenkmale in der Kunst
ménei hē orgḗ es dauert der Zorn an
miraculum Wunder
mirae speculationes sonderbare Spekulationen
mobilitas Dei Erregbarkeit Gottes
Moderni, theologi moderni mittelalterliche Theologen, die Aristoteles in das Lehrgebäude der Kirche einführten
Mokscha Erlösung, Befreiung
monstra Scheusale
mysteriis suis et judiciis impervestigabilis in seinen Geheimnissen und Gerichten unerforschbar
Mystik Erfassung des Übersinnlichen, Göttlichen nicht durch die Sinne oder das Denken, sondern durch eigenartige innere Erfahrung (vgl. Henosis)
Mystḗrion tês anomíās Geheimnis der Bosheit
Mystizismus einseitige Hinneigung zur Mystik

naturalistische Psychologie Versuch, die Seele aus möglichst niedrigen Vorgängen zu erklären
nemo audit verbum nisi spiritu intus docente niemand versteht das Wort, es sei denn, daß der Geist inwendig lehrt
Nirvana Heilsziel des Buddhisten
Nominalismus scholastische Lehre, daß die Allgemeinbegriffe außer-

halb des Denkens keinerlei Existenz haben; Gegensatz: Realismus

numen übernatürliches Wesen noch ohne genauere Vorstellung

numen praesens gegenwärtiges numen

Objektivation Vergegenständlichung

Okkasionalisten fil. Lehre, wonach alle Einzelursachen nur 'Gelegenheiten', Anlässe sind, während die wahrhafte Ursache Gott ist

Ökumene zivilisierte Welt (= das griechisch-römische Weltreich)

omnipotentia Dei Allmacht Gottes

ordo salutis Heilsordnung

Orenda aus der Indianermythologie: magische Macht

orgḕ theoŷ Zorn Gottes

Ormuzd persischer Gottesname

Panthelismus angebliche Anschauung, daß Alles, auch die unbelebten Dinge, Willenskraft besäßen

páthē Leidenschaften

personalistisch auf Persönlichkeit ausgehend

Pithekanthropos Affenmensch

pitri göttlich verehrte Vorväter

pneumatisch geistlich, vom Geiste erfüllt

pneŷma Geist

Polydämonismus Glaube an Vielheit von Dämonen

popule meus 'mein Volk!'

portentum wunderbare Geschehnisse und Dinge

Postulat Voraussetzung

Potentialität Möglichkeit

Potenz — *Aktus* Möglichkeit, Anlage, — Wirklichkeit, Verwirklichung

praedestinatio ambigua Vorherbestimmung zum Bösen oder Guten

Praedetermination Vorherbestimmung

praedizibel was Aussage sein kann

pragmatistisch Pragmatismus = fil. Richtung, die das Zweckmäßige zum Kennzeichen des Wahren macht

prasāda Gnade *sanskrit*

Primitive Urvölker

prodigium = portentum

promissio Versprechen, Zusage, Verheißung

psilòs ánthrōpos nur Mensch, bloßer Mensch

qādosch = sanctus und sacer zugleich

Quale das 'Wie', Beschaffenheit

quanti ponderis sit peccatum welches Schwergewicht die Sünde habe

rational — *irrational* durch begriffliches Denken erfaßbar — nicht erfaßbar

Rationalismus (in der Religion) Erfassung des Göttlichen durch Begriff und Beweis

Reale das Wirkliche

relativ — *absolut* bezogen und bedingt — beziehungs- und bedingungslos; das Absolute = das Vollkommene

remissio peccatorum Sündenvergebung

sacer = numinos

sakrosankt hochheilig, unberührbar

sanctus heilig
schamanistisch Schamanismus: eine der rohen Urformen der Religion mit Besessenheit und Zauberei
Schema das Nacheinander in der Zeit ist Schema für das Ursachenverhältnis; das eine weist notwendig auf das andere und das andere ist notwendig mit jenem verbunden
Schematisierung ein Schema für eine Sache finden und es mit ihr verbinden
schlechthinig = schlichthin = absolut
Scholastik fil. Hauptrichtung des Mittelalters
sebastós majestätisch, ehrwürdig
sébesthai mit Scheu verehren
Sela hebr. Musikzeichen
semnós ehrfurchtbare Scheu einflößend
Sensualismus fil. Lehre, daß alle Erkenntnis nur aus Sinneswahrnehmungen abzuleiten sei
sicut annulus gemmam so wie der Ring den Stein
simile — dissimile ähnlich — unähnlich
Śiva indischer Gottesname
solemne feierlich
skándalon Ärgernis
speculum aeterni patris ein Spiegel des ewigen Vaters
spiritus sanctus in corde der heilige Geist im Herzen
sui generis von eigener Art
summa injuria höchstes Unrecht
superrational über die Fassungskraft der Vernunft hinausgehend
Supranaturalismus Lehre, daß die Gottheit den natürlichen Lauf der Dinge durch gelegentliche Eingriffe unterbreche
Synkope den gewöhnlichen Rhythmus unterbrechende Tonfolge
synderesis der göttliche Funken im Menschen
synthetisches Prädikat vgl. 'analytisch'

Tabernakel Schrein, der ein Heiligtum, z. B. die Hostie, enthält
tabula rasa unbeschriebene Tafel
Tantrismus eine indische religiöse Geistesrichtung
Tao das Göttlich-Absolute in chinischer Spekulation
Teleologie fil. Lehre, daß in der Welt ein Geschehen nach Zwecken stattfinde
Telos Zweck
terminus technicus Kunstwort Fachausdruck
testimonium spiritus sancti internum das inwendige Zeugnis des heiligen Geistes
tháteron = alienum
thámbos Staunen
theîon das Göttliche
theistisch Theismus: Annahme eines persönlichen, außerweltlichen Gottes, der durch seinen Willen auf die Welt wirkt
Theopantismus Lehre, daß Gott alles sei und in sich begreife
Theosofie Versuch mit fantastischen Mitteln eine Wissenschaft von Gott und dem Göttlichen zu formen
Totemismus Begriff aus der primitiven Mythologie
tradieren überliefern
Transformismus Umwandlungslehre

transzendent über alle Erfahrung (= mathematische Naturwissenschaft) hinausgehend

transzendentale Apperzeption die Auffassung seiner selbst als Ich

Trisagion: agios o theos, agios ischyros, agios athanatos = sanctus deus, sanctus fortis, sanctus immortalis das 'Dreimal heilig': heilig ist Gott, heilig der Starke, heilig der Unsterbliche

Tu solus sanctus 'Du allein bist heilig'

ubi ipsi visum fuit wo er will

ubi nihil vales, ibi nihil velis wo Du nichts kannst, da wolle auch nichts!

verbo conformis dem Worte gleichförmig

via eminentiae et causalitatis der Weg, durch Höchststeigerung und Ursachensetzung Bezeichnungen der Gottheit zu finden

via negationis der Weg, durch Verneinungen Bezeichnungen der Gottheit zu finden

Vischnu hoher Gottesname Indiens

via religiosa religiöse Führung des Lebens in gesteigerten und festen Formen

viva vox lebendiges Wort

Voluntarismus fil. Lehre, nach der der Wille der Hauptbestandteil der Seele ist

zōē das Leben



IV. ÜBERTRAGUNG ALTSPRACHLICHER ZITATE

S. 35. Was ist das, das mich durchscheint und mein Herz trifft, ohne es zu verwunden? Einerseits erstarre ich davor, anderseits entbrenne ich. Ich erstarre, sofern ich ihm unähnlich bin, ich entbrenne, soferne ich ihm ähnlich bin.

S. 48.

Zion, du einzige Stadt, geheimnisvolle Wohnung im Himmel erbaut,
Bald freue ich mich dein, bald klage ich nach dir, bin traurig, verlange.
Dich durcheile ich, da ich es leiblich nicht kann, oft mit dem Herzen.
Aber, weil irdisches Fleisch und fleischliche Erde, falle ich bald zurück.
Niemand kann kund tun, niemand mit dem Munde aussagen,
Welchen Glanzes deine Mauern, deine Schlösser voll sind.
Ich kann es so wenig sagen, wie mit dem Finger den Himmel berühren,
Oder auf dem Wasser laufen, oder einen Pfeil in der Luft still stehen machen,
Dieser dein Glanz preßt jedes Herz zusammen, o Zion, o Heil.
Stadt ohne Zeit, kein Lob (wie groß es auch sei) kann dir lügen.
O neue Wohnung! fromme Versammlung und frommes Volk gründet dich,
Fördert, errichtet, mehret, verselbigt, vollendet und eint dich.

S. 68. Diese Worte haben wir genommen, damit einigermaßen zu Gefühl komme, was zu begreifen nicht ist.

S. 126. *quid* ... Was Gott überhaupt sei, danach dürfe man nicht fragen, da man ihn weder ausfindig machen, noch ihn aussagen könne.

S. 127. *quem* ... Ihn zu schätzen vermag der menschliche Geist nicht, noch kann ihn sterbliche Zunge ausreden; er ist zu erhaben und zu groß, als daß Menschen-Gedanke oder -Rede ihn greifen könnte.

S. 127. So kommt es, daß Religion, Erhabenheit, Ehrwürdigkeit auf Furcht beruht; Furcht aber gibt es da nicht, wo niemand zürnt.

S. 133. Damit also Raum für den Glauben sei, so muß alles was geglaubt wird verborgen sein.

S. 133. Denn wenn seine Gerechtigkeit so beschaffen wäre, daß sie von dem menschlichen Fassungsvermögen als gerecht erkannt werden könnte, so wäre sie einfach n i c h t göttlich und unterschiede sich in nichts von Menschen-Gerechtigkeit. Da aber Gott wahr und einer ist, dazu auch durch und durch unbegreiflich und menschlicher Vernunft unzugänglich, ist es angemessen, ja vielmehr notwendig, daß auch seine Gerechtigkeit unbegreiflich sei.

S. 178. Aber die natürliche Vernunft selbst ist genötigt, diese Meinung einzuräumen durch ihr eigenes Urteil überführt, auch wenn keine Heilige Schrift wäre. Denn alle Menschen finden, sobald sie darüber verhandeln hören, die folgende Ansicht in ihren Herzen geschrieben vor und erkennen sie, selbst widerwillig, als gültig an: erstens daß Gott allmächtig sei, zweitens daß er alles wisse und vorherwisse und weder irren noch getäuscht werden könne. Da diese beiden Punkte von Herz und Sinn zugestanden werden. . . .

S. 179. *Omnium:* Allen Menschengeistern ist von Gott her die Kenntnis Gottes eingeprägt. Daß Gott sei, wissen alle Menschen unter Führung der bloßen Natur ohne einige Kenntnis von Künsten oder Wissenschaften. Und allen Menschengeistern ist solches von Gott her eingeprägt. Es war auch nie ein Volk so wild oder roh, daß es nicht geglaubt hätte, es sei irgendein Göttliches, das alles geschaffen hat. Darum sagt auch Paulus: Das Unsichtbare Gottes wird erschaut seit Schöpfung der Welt, indem es eingesehen wird durch das Geschaffene, nämlich seine ewige Kraft und

Gottheit. Darum wußten alle Heiden, daß Gott sei, wie sehr sie auch Epikuräer sein mochten, wie sehr sie auch behaupten mochten, Gott sei nicht. Bekannten sie nicht eben in solcher Leugnung selber zugleich, daß Gott sei? Niemand kann doch verneinen, was er überhaupt nicht weiß. ... Darum, obschon manche sich ihr ganzes Leben lang in größten Lastern herumgetrieben haben und gelebt haben, als ob kein Gott sei, haben sie doch niemals das Gewissen aus dem Gemüte treiben können, das da zeugt und bejaht, daß Gott sei. Und obschon dieses Gewissen durch üble und verkehrte Meinungen auf Zeit unterdrückt ward, kehrt es dennoch zurück und überführt sie beim letzten Lebenshauche. (Luther, Tischreden, Wei. 5, 5820.)

S. 245: Hymnus auf Gott.

O ALL-JENSEITIG! — Denn wie anders dürfte man Dich nennen!
Wie soll ein Wort Dich preisen: keinem Worte bist Du sagbar.
Wie soll Vernunft Dich betrachten: keiner Vernunft bist Du faßbar.
Du allein ohne Namen: denn durch Dich erst ist aller Name.
Du allein unerkannt durch Gedanken: denn durch Dich erst ist
Gedanke und Denkbares.
Dich preist, was lallen und was nicht lallen kann.
Dich ehrt, was denken und was nicht denken kann.
Aller Begehren wie Schmerzen zumal
Sind um Dich. Dir fleht das All. Auf Dich stammelt alles,
Sinnend Dein Sinnbild, schweigenden Hymnus.
Dir einzig verharrt alles. Zu Dir drängt alles mit eins.
Und Aller Ziel bist Du: Du einer und alle und keiner,
Und auch nicht einer, nicht alle. Allnamiger, wie benenne
ich Dich,
Den einzig ungenannten? In die Dunkel über den Wolken
Dringt selbst kein himmlischer Verstand. — Gnade,
O ALL-JENSEITIG! — Denn wie anders dürfte man Dich nennen!



Schriften von Rudolf Otto, Marburg

in Leopold Klotz Verlag in Gotha

AUFSÄTZE, DAS NUMINOSE BETREFFEND. 2. Tausend. Preis fünf Mark. — Ergänzungsband zu R. Otto, Das Heilige

WEST-ÖSTLICHE MYSTIK. (Bücherei der Christlichen Welt.) 1926. Preis in Ganzleinen gebunden zwölf Mark

GÖTHE UND DARWIN, DARWINISMUS UND RELIGION. (Bücherei der Christlichen Welt.); Zweite Auflage in Vorbereitung

in Eugen Diederichs Verlag in Jena

VISCHNU-NĀRĀYANA. Texte zur indischen Gottesmystik. Zweite Auflage. 1923 — Aus dem Sanskrit

bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

SIDDHĀNTA DES RĀMĀNUJA. Ein Text zur indischen Gottesmystik. Aus dem Sanskrit. Zweite Auflage. 1923

DĪPIKĀ DES NIVĀSA. Eine indische Heilslehre. Aus dem Sanskrit. Aus der Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 80. 8. 1916

NATURALISTISCHE UND RELIGIÖSE WELTANSICHT. 8. Zweite Auflage. 1909. Vergriffen

KANTISCH-FRIES'SCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE. 8. 1909 Neudruck 1921

bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: ÜBER DIE RELIGION. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zum Hundertjahrgedächtnis ihres ersten Erscheinens in ihrer ursprünglichen Gestalt mit fortlaufender Übersicht des Gedankengangs neu herausgegeben im Jahre 1899, in 4. Aufl. 1920 mit neuer Einleitung versehen von Rudolf Otto. Mit zwei Bildnissen Schleiermachers und einem Sachregister. Karton

DIE ANSCHAUUNG VOM HEILIGEN GEIST BEI LUTHER Eine historisch-dogmatische Untersuchung. 1898

bei Otto Hendel in Berlin W 9

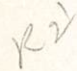
E. FR. APELT: METAPHYSIK. Neu herausgegeben und eingeleitet von R. Otto.

HEINRICH SCHMID: VORLESUNGEN ÜBER DAS WESEN DER PHILOSOPHIE. Neu herausgegeben von R. Otto

bei Alfred Töpelmann, Gießen

ZUR ERNEUERUNG UND AUSGESTALTUNG DES GOTTESDIENSTES. Herbst 1925. Preis 3,50 Mark

CHORGEBETE für Kirche, Schule und Haus, insonderheit auch für Jugendfeiern. Zusammengestellt von Rudolf Otto und Gustav Mensching. — 1925. Preis gebunden 1,50 Mark



Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha